سلسلة
طي الذاكرة

محمد بديع الكسم

البرهان في الفلسفة

ترجمة: جورج صدقني

البرهان في الفلسفة

سلسلة "طي الذاكرة"
من "طي النسيان" إلى "طي الذاكرة"

بين الذاكرة والتاريخ مسافة زمنية ونفسية تفصل بين حالتين: حالة التذكر عبر استحضار الذاكرة صورًا وأفكارًا ونصوصًا من الماضي، وحالة النسيان حيث يطوي الزمن صفحته على الذاكرة فيقفل عليها، فكأن شيئًا لم يكن من ذكريات ونصوص وصور.

وإذ درج القول عن شيء نُسي إنه "طي النسيان"، أي إنه غاب عن الذاكرة أو غُيّب، فنفته هذه الأخيرة إلى عالمٍ مجهول، فإن "طي النسيان"، بهذا المعنى النفسي يبطن معنى اللاوعي؛ ولهذا فإن البحث، في المقابل، عن المنسي من الإصدارات العربية، يفصح عن جهدٍ واعٍ، أي عن وعي منقّبٍ في مجاهل الذاكرة، لاكتشاف معالم ما نسي أو كاد يُنسى ووضعه "طيّ الذاكرة" لا "طي النسيان"، أي لإعادة الوعي به في تاريخ تسلسل الأفكار العربية وتواصلها، وكي لا تنقطع أزمنة النهضة العربية بين مراحلها وكتبها.

خلال أزمنة النهضة العربية، وخلال ما شهده عمر المطبعة العربية، وهو ليس بالطويل، صدرت منشورات كثيرة، بعضها قُدّر له أن يكون له شأن في الثقافة العربية ولما يزل يصدر، وبعضها الآخر أدى دورًا في لحظة ما، لكن نُسي، وبعضها كان يمكن أن يؤدي دورًا، لكن لم يُنتبه له فأهملته المطبعة ونُسي أيضًا.

بناءً عليه، اعتمد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات تضمين سلسلة "طي الذاكرة" في إصداراته، باحثًا عن المنسي والمفيد من الكتب، وناشرًا المتميز فيها، منذ بدأت المطبعة العربية بنشر بواكير كتب النهضة وحتى خمسينيات القرن العشرين وستينياته، أملًا بترميم الجسور المعرفية، وردم الهوة والثغرات بين عوالم الأفكار ومراحلها، وإعادة الوعي والاعتبار إلى ما نُسي منها أو كاد يُنسى.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ملاحظة: نلفت القارئ إلى أن المحرّر حافظ على النص كما ورد في الطبعة المعتمدة، ولم يتدخل إلّا في حال وقوع غلط طباعي أو نحوي.

البرهان في الفلسفة

محمد بديع الكسم

ترجمة
جورج صدقني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الكسم، محمد بديع، 1924-2000

البرهان في الفلسفة/ محمد بديع الكسم؛ ترجمة جورج صدقني.

279 صفحة؛ 24 سم. - (سلسلة طي الذاكرة)

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-610-1

1. الميتافيزيقا. 2. الفلسفة الحديثة. 3. الاستدلال البرهاني. أ. صدقني، جورج (مترجم). ب. العنوان. ج. السلسلة.

110

العنوان الأصلي لهذا الكتاب

L'idée de preuve en métaphysique

par Badi Kasm

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن المركز

بيروت، أيار/ مايو 2024

الإهداء

إلى جامعات دمشق، والقاهرة، وجنيف

المحتويات

تقديم ..... عبد الباسط سيدا 11

مقدمة المترجم ..... جورج صدقني 19

تمهيد 33

الفصل الأول: التوكيد والحقيقة 41

1 – صبوة الإنسان إلى الحقيقة 41

2 – حقيقة التوكيد 43

3 – المعرفة العامية 44

4 – المعرفة العلمية 45

5 – المعرفة الميتافيزيقية 48

6 – التكامل في القضية بين خصائصها الصورية ومضمونها 50

7 – أحكام القيمة 54

8 – المعرفة الدينية 56

9 – خاتمة 62

الفصل الثاني: الحقيقة والبرهان 63

1 – معنى البرهان 63

2 – أساس التوكيد 67

3 – البرهان في المعرفة العلمية 72
4 – البرهان في المعرفة العامية 73
5 – البرهان في المعرفة الميتافيزيقية 74
6 – البرهان في المعرفة الدينية 78
7 – المعرفة والإيمان 83
الفصل الثالث: ما هي الميتافيزيقا؟ 85
1 – تعريفات الميتافيزيقا 85
2 – الميتافيزيقا والحقائق الأساسية 88
3 – الميتافيزيقا في الإنسان 94
4 – الأسئلة والأجوبة في الميتافيزيقا 102
5 – خلاصة وخاتمة 107
الفصل الرابع: الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا 109
1 – الوضعية المنطقية 111
2 – الميتافيزيقا والممتنع التحقق 133
3 – البرهان الدَّوري في الفلسفة 141
4 – خلاصة وخاتمة 147
الفصل الخامس: اتصال النظرية والبرهان في الميتافيزيقا (تابع) في سبيل تحقيق تاريخي 149
1 – مشكلة خلود النفس 149
2 – براهين الحياة الوجدانية والبراهين المكونة نظريًا 151
3 – البراهين على خلود النفس 158
4 – خاتمة 180

الفصل السادس: الميتافيزيقا والاتساق الصوري 183

1 – الخطأ الصوري والتناقض 183

2 – منطق العواطف في الفلسفة 188

3 – الميتافيزيقا والاستدلال القصدي 192

4 – الاستدلالات الكاذبة في العقلانية 194

5 – الاعتراضات المنطقية في الميتافيزيقا 197

6 – الدقة الصورية في البراهين الأنطولوجية 203

7 – الفلسفة والاستدلال فوق–المنطقي 210

8 – الاستدلال القابل للعكس في الفلسفة 211

9 – الميتافيزيقا والدور الفاسد 215

10 – البرهان الخطابي في الفلسفة 222

11 – الفلسفة والمنطق الجدلي 225

12 – خاتمة 228

الفصل السابع: البداهة الميتافيزيقية 229

1 – الحدس والنظر العقلي 229

2 – الحدس المركب والحدس التأسيسي 233

3 – بداهة الحدس الميتافيزيقي 240

4 – البداهة الذاتية والبداهة الموضوعية 246

5 – خاتمة 252

معجم المصطلحات 255

فهرس عام 267

تقديم

عبد الباسط سيدا

كتاب **البرهان في الفلسفة** هو الترجمة العربية للرسالة التي حصل بموجبها الدكتور الراحل محمد بديع الكسم على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جنيف في عام 1958، وكان عنوانها في الأصل الفرنسي **فكرة البرهان في الميتافيزيقا** (*L'idée de preuve en métaphysique*). وقد طُبعت هذه الرسالة أكثر من مرة بالفرنسية، ونُشرت في سويسرا وفرنسا، حيث لقيت ترحيبًا لافتًا من الفلاسفة وأساتذة الجامعة في ميدان الاختصاص. وقد تناول جورج صدقني هذا الأمر بشيء من التفصيل في مقدمته لترجمته العربية للكتاب[1]، والأستاذ أنطون مقدسي في دراسته الدقيقة والعميقة للكتاب المعني بعنوان "من المنطق إلى الميتافيزيقا"، التي نشرها في مجلة **المعرفة** السورية[2]. وهي الدراسة التي أحاطت بما هو مفصلي في هذا الكتاب، وتعين القراء على فهم مضمونه بمزيد من اليسر.

كنّا نسمع، ونحن طلّاب في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق في سبعينيات القرن العشرين، عن أهمية هذا الكتاب، بل كنّا نشعر بهيبته ونحن نستمع إلى آراء أساتذتنا فيه، ممّن كانوا قد قرؤوه بالفرنسية ومنهم الأستاذ أنطون مقدسي والدكتوران عادل العوا وأسعد عربي درقاوي؛ وكنّا ننتظر بشغف ترجمته العربية لنتمكن من الاطلاع عليه، والوقوف على سرّ هذا التقدير للكتاب الوحيد الذي كتبه الكسم في مجال اختصاصه، هذا إذا تجاوزنا تلخيصه كتاب **التطور الخالق** لهنري

(1) ينظر مقدمة المترجم في هذا الكتاب.

(2) أنطون مقدسي، "من المنطق إلى الميتافيزيقا"، **المعرفة**، العدد 334 (دمشق: وزارة الثقافة، 1991).

برغسون[3]، وترجمته كتاب **تأملات في الفن** لبول ڤاليري[4]، إلى جانب الدراسات والمحاضرات التي نُشرت في مواضع ومناسبات مختلفة.

ومع تطور العلاقة مع الدكتور الكسم في المرحلة الجامعية الأولى التي درّسَنا فيها المنطق الرياضي والمنطق الجدلي عند هيغل، تبيّن لي شخصيًا، على نحو قاطع، أنّ الرجل يحظى بخصال نبيلة ومزايا معرفية نادرة، هذا إلى جانب حرصه المستمر على متابعة كل ما هو جديد ومفيد في نطاق اختصاصه، وضمن مجالات اهتمامه.

فعلى الرغم من ملامح وجهه الجادة التي كانت تضفي، فضلًا عن حرصه المستمر على ارتداء اللباس الرسمي (البدلة مع ربطة العنق)، هيبة خاصة على الرجل. كان يستقبلنا نحن طلّابه بودّ نبيل، وحرص أصيل على مساعدتنا للوصول إلى المراجع والمصادر التي كنّا نبحث عنها. ولا أبالغ إذا قلت إننا كنّا نرى فيه المصدر الأساس، بل المكتبة العامرة المتحركة التي تزوّد الباحثين بكلّ المعارف التي يحتاجون إليها في بحوثهم، إلى درجة أنّ المرء كان يستخف أحيانًا بما قرأه وأنجزه مقارنةً ببحر معارفه. ولم يقتصر هذا على الطلّاب فحسب، بل كان يشمل الأساتذة أيضًا، هذا على الرغم من صوته الخافت، وكلامه القليل، وعدم تدخّله في المناقشات إلا عند الضرورة؛ لكنه كان حين يتدخل، يفعل ذلك بثقة المُطّلع، وصراحة المنطقي الذي يحرص على الاتساق، مع احترام أصيل لمختلف الآراء والحجج.

وتوطّدت علاقتي العلمية، بصورة أفضل، بالدكتور الكسم في مرحلة دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، بجامعة دمشق في عام 1978. فقد كان يدرّسنا مادتَي الفلسفة الغربية وحلقة البحث. كان يتميّز بذاكرة وقّادة، يحيلنا دائمًا على المصادر والمراجع التي من شأنها أن تفيدنا في فهم ما كنّا ندرسه، وتساعدنا في ما كنّا نبحث فيه.

وأذكر، في هذا السياق، أنّنا قرأنا ضمن مقرر مادة الفلسفة الغربية مادةً تحت إشرافه كان قد كتبها ونشرها في ستينيات القرن الماضي، عنوانها "الحقيقة الفلسفية"[5]، تبيّن

---

(3) هنري برغسون، **التطور الخالق**، ترجمة وتلخيص بديع الكسم (دمشق: دار طلاس، 1998).

(4) بول ڤاليري، **تأملات في الفن**، ترجمة بديع الكسم (دمشق: دار طلاس، 1998).

(5) نُشر هذا الموضوع ضمن كتاب: **المحاضرات العامة** (دمشق: جامعة دمشق، 1961)؛ ورد أيضًا في: عزت السيد أحمد، **بديع الكسم** (دمشق: وزارة الثقافة، 1994)، ص 39-53.

لي لاحقًا أنها تُعدّ من جهة تمحورها حول مفاهيم التوكيد والحكم والقضية، وطبيعة الحقيقة الفلسفية، والعلاقة بين الحقيقة وصاحبها، بمنزلة الحصيلة المكثفة لكتاب **البرهان في الفلسفة**، هذا إضافة إلى اللغة الرصينة والأنيقة والدقيقة التي كُتبت بها هذه المادة، وهي لغة تميز الكسم بها، وتؤكد جدية صاحبها في ضبط المصطلحات، وتوضيح دلالاتها؛ فلا غرابة في أن يُختار عضوًا في مجمع اللغة العربية بدمشق، وهو منصب استمر فيه منذ عام 1990 إلى حين وفاته في عام 2000.

غير أنّ فهم التفصيلات الواردة في المادة المشار إليها آنفًا كان بالنسبة إلينا في ذلك الحين أشبه بالنحت في الحجر القاسي؛ ولولا مساعدة الدكتور الكسم السخية وصبره الجميل، لما كان في مقدورنا، بناءً على معارفنا الفلسفية والمنطقية المتواضعة في ذلك الحين، التقاط الفكرة المركزية التي يتمحور حولها نص "الحقيقة الفلسفية" واستيعابها.

فالموضوع يركز، كما أسلفت، على طبيعة التوكيد في الأحكام، ويعتبر كل حكم يصدره صاحبه على قضية ما، بغض النظر عن طبيعة مجال المعرفة الذي يعمل فيه، حكمًا صادقًا مِن موقع مَن يصدره. وحول هذه الموضوعة، يقول الكسم: "الحقيقة صفة من صفات الأحكام وحدها. فالحكم أو التصديق يقرر علاقة بين موضوع ومحمول. والتعبير اللفظي عن الحكم هو القضية"[6]. ويضيف قائلًا: "إذا كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلًا من أفعال العقل، فلا معنى للتحدث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معيّن بإطلاق حكم معيّن. والنتيجة أنّ الحقيقة هي أولًا حقيقة بالنسبة إلى صاحبها، لأنها متضمنة في الحكم الذي يطلقه، وملازمة للقضية التي يقررها"[7].

وعن العلاقة بين الحكم الذي يصدره الشخص واعتقاد صحة هذا الحكم يقول الكسم: "قلنا إن القضية صادقة بالنسبة إلى صاحبها، لأن الإنسان لا يملك أن يطلق حكمًا لا يؤمن بصدقه. فمن الواضح أن الاعتقاد ملازم للحكم، مقوّم لوجوده كحكم أو تصديق، بحيث يكفي أن ينسحب منه حتى يتفتت الحكم أو يعلق ألفاظًا

(6) بديع الكسم، "الحقيقة الفلسفية"، في: أحمد، ص 39.
(7) المرجع نفسه، ص 40.

في الفراغ"[8]. فاعتقاد صاحب الحكم صدقيةً أو حقيقة القضية التي قررها هو الشرط الضروري الكافي للحكم واستمراريته.

ولا تسري هذه القاعدة، بموجب ما يذهب إليه الكسم، على الفلسفة وحدها، بل تشمل سائر الميادين المعرفية، بما فيها العلمية والدينية، وحتى العامية[9]. فالشرط الأساسي الذي يؤكد الكسم باستمرارٍ ضرورةَ التزامه، إلى جانب الاتساق المنطقي، هو الصدق؛ أي ينبغي أن يكون صاحب الحكم صادقًا مع ذاته أولًا، يقدم قناعاته الحقيقية، مع أن هذا لا يمنعه من احترام قناعات الآخرين، والعمل على استيعابها والاستفادة منها، ومراجعة أحكامه في ضوئها إذا ما اعتقد ذلك أو اقتنع به.

والحقيقة، بهذا المعنى، ذاتية عند الكسم، لا تستمد مشروعيتها من توافق الناس عليها، أو من طبيعة الموضوعات التي تعبّر عنها، بل من قناعة صاحبها بها بناءً على تجربته وقراءاته؛ وأساسًا انطلاقًا من حدسه الذي يظل المصدر الذي يستمد منه حقائقه؛ لذلك، كان الكسم يطالب دائمًا بضرورة مناقشة الفكر من داخله، والسعي للوصول إلى فهم ما أراد صاحبه أن يقوله.

وفي هذا السياق، أذكر حادثتين كنت شاهدًا عليهما، أرى أنّ توثيقهما ربما يساعدنا أكثر في فهم وجهة نظر الكسم في العلاقة الخاصة بين الحقيقة وصاحبها. ففي مرحلة دبلوم الدراسات العليا، كان علينا أن نكتب موضوعات خاصة بالمواد التي كنّا ندرسها، ومن بينها مادة الفلسفة الغربية التي كان يدرّسنا إياها بنفسه كما أسلفت. وأتذكر أنّ زميلًا لنا، اسمه إلياس طباع، وهو من بين خيرة الأصدقاء الذين عرفتهم، كان قد اختار موضوعًا عن كتاب **منعطف الاشتراكية الكبير** لروجيه غارودي. ويبدو أنّ زميلنا كان من الشيوعيين في ذلك الحين، أو ربما كان قريبًا منهم، وهذا ما استنتجناه من مقدمته التي بدأ بها موضوعه، واتهم فيها غارودي بالانحراف والتراجع؛ ما أغضب الكسم بصورة غير معهودة، حتى إنه قام من كرسيّه، وبدأ يذرع الغرفة ذهابًا وإيابًا قائلًا: "نحن لسنا في اجتماع خلية حزبية حتى نحاكم غارودي بناءً على أيديولوجيتنا أو سياسة حزبنا. نحن هنا لنناقش الفكر، وعلينا أن نفهم هذا الفكر من الداخل، لنتمكن من فهم ما أراد به صاحبه؛ وبعد ذلك يأتي حكمنا عليه".

---

(8) المرجع نفسه.

(9) المرجع نفسه.

واستمرت مناقشة موضوع زميلنا على مدار ثلاث محاضرات، وذلك على غير العادة؛ وفي كل مرة كان الكسم يحتج على الأحكام المسبقة والمواقف الأيديولوجية الواردة فيه، وكان يرى أنها لا تتسق مع شروط المناقشة الفكرية التي تحترم خصوصية المفكر وحقه في حرية التعبير.

وتجدر الإشارة هنا إلى الاعتراض الذي سجّله زميلنا، طباع، في ذلك الحين على غارودي، وفحواه أنه يدعو إلى صيغة من الاشتراكية الدينية؛ وهو ما لم يكن الشيوعيون يوافقون عليه البتة. وكان جواب الكسم سريعًا وصريحًا كالعادة، بقوله: "ولماذا تنكر ذلك؟ الاشتراكية الدينية موجودة لدينا في سورية واقعًا نعيشه. فحافظ الأسد يقدّم نفسه على أنه اشتراكي، ولكنه في الوقت ذاته يذهب إلى الجامع ليصلي".

ولا نذيع سرًا إذا قلنا: إنه كان من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، أن يتجرأ أيّ أستاذ جامعي على أن يقول أمرًا من هذا القبيل في ذلك الحين، ولكنّ الكسم عبّر عن رأيه بحرّية، وهو الذي كان يعتبر الحرّية دائمًا أساس كل القيم، وركن أيّ إبداع.

وفي نهاية جلسات المناقشة الصعبة، التي كانت أقرب إلى التحقيق الفكري البحثي، حصل زميلنا طباع على ثناء متميز من الدكتور الكسم الذي اعترف بصبره وتحمّله، وتعامل مع الموضوع برمّته بوصفه درسًا منهجيًا معرفيًا لنا جميعًا.

أما الحادثة الثانية، فتتعلق بالدكتور صادق جلال العظم الذي كان أيضًا من بين أساتذتنا في مرحلة الدبلوم، ودرّسنا مادة "دراسات فلسفية" باللغة الإنكليزية. ففي إحدى المحاضرات، وزّع علينا العظم نصًّا بالإنكليزية يتضمن برهانه على وجود الشيطان، وذلك أسوةً بالقديس أنسلم وبرهانه على وجود الله؛ وهو البرهان المعروف بالبرهان الوجودي (الأنطولوجي). وقال لنا في ذلك الحين إنه عرض البرهان على المختصين في الجامعات الغربية فأقرّوا بسلامته، بينما لم يوافق الكسم على ذلك بموجب كلام العظم حينئذ.

وسمعت من الكسم لاحقًا في تعليقه على البرهان المعني بأنه يفتقر إلى الصدق. فقد كان يعتقد أن العظم يمارس صيغة من صيغ المزاح الفلسفي، إذا صح التعبير، هذا في حين أن اعتقاد صحة الحكم، والصدق مع الذات، ومع الآخر، من أساسيات أيّ حكم أو برهان. فالإنسان لا يمكن أن يطلق حكمًا صادقًا، أي سليمًا بالمعنى المنطقي، ما لم يكن يؤمن شخصيًا بصدقه، وهذا المبدأ كان محوريًا ومفصليًا بالنسبة إلى الكسم.

أمّا كتاب **البرهان في الفلسفة**، فإنه كتاب يمكّن قراءه من الأساتذة والطلّاب والمهتمين بالفلسفة ممّن لم يلتقوا الكسم، أو لم يستمعوا إليه في الندوات والمحاضرات، من أخذ صورة كافية عن السمات العلمية البحثية المتميزة التي كانت تجسّد شغفه المستمر بمعرفة كل ما هو جديد في الفلسفة والمنطق ومتابعته. وهي السمات التي تفسّر قدرته على التقاط الجوهري المحوري في مذاهب الفلاسفة، ونظريات المناطقة، وتظهر براعته في إجراء المقارنات، واكتشاف الثغرات، هذا فضلًا عن حرصه على الاعتراف بإنجازاتهم، واستعداده للاستماع إلى الآراء المختلفة، واحترامها، بل الاستفادة منها وتبنّيها إذا ما اقتنع بها.

يتناول الكسم في كتابه هذا آراء أكثر من 250 من المفكرين المؤثرين، وغالبيتهم من الفلاسفة الغربيين من هيراقليطس وبارمنيدس وسقراط وأفلاطون، إلى جانب القديس أوغسطين والقديس أنسلم وتوما الأكويني، مرورًا بديكارت وسبينوزا وهيغل وكانط، وصولًا إلى ماركس وأينشتاين وبرغسون وبرتراند رسل، وفتغنشتاين وآير وكارناب وجان هرش وغاستون باشلار والكثيرين غيرهم. ومن بين من يذكرهم من الفلاسفة العرب والمسلمين: الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد والشيخ محمد عبده ومحمد إقبال، إلى جانب مالك بن نبي وربحي كمال وسامي الدروبي.

يقدّم الكسم آراء هؤلاء من موقع العارف الخبير، يناقشها من الداخل، ومن دون التدخل في طريقتهم في بناء مذاهبهم أو اختيارهم لدلالة مصطلحاتهم الفلسفية. فهو لا يفرض صورة نمطية على الجهد الفلسفي، بل يعترف بحق صاحب كل جهد في أن يقول ما يراه بناءً على تجربته وقناعاته بشأن الأسئلة الكبرى التي تمحور حولها جهده، وفي مقدمتها الأسئلة التي تبحث في الخلق والموت والقيم والعدالة والحرّية والشر والخير، وهي أسئلة تهمّ الإنسانية بأوسع معانيها، ولا تخص قومية بعينها، أو ديانة بذاتها، فضلًا عن مذاهب وأحزاب ونظريات سياسية تخص هذا الدين أو غيره، وهذه القومية أو سواها.

يرى الكسم أنّ الفيلسوف الحقيقي الأصيل، هو "الذي يحيا التجربة الفلسفية حياة صادقة، لا يهتم إطلاقًا، أو قلّما يهتم، بالتساؤل عن طبيعة الفلسفة، إنه يتجه إلى موضوعه مباشرة، فيشيد مذهبه ويقيم نظريته، ثم يستقر داخلها"[10]. أما الفلسفة، في

(10) ينظر هذا الكتاب، ص 33.

نظره، فتمثّل البحث في المشكلات الأهم والحقائق الأساسية، وما يفسّر توجّه المرء نحو القبول بحقيقة دون غيرها هو أنّ عقله يجد فيها توازنه وراحته، أو أنها تجرّده من السلاح وتخنق في ذاته كل تمرد ممكن، وتفحمه[11].

وحتى تصبح القضية حقيقة بالنسبة إلى صاحبها، لا بد من أن يصدر حكمًا عليها، وهذا ما يؤكده صاحب **البرهان في الفلسفة**، قائلًا: "لا معنى لأية قضية إلا إذا عُدّت تعبيرًا لفظيًا عن الحكم. وهذا الفعل فردي في جوهره، فلا يمكن أن ينفصل عن قائله الذي يفعله على الفور، ويعطيه معنى معينًا"[12].

وهذا الحكم لا يستثني القضية الميتافيزيقية. ويذهب الكسم في هذا السياق إلى أن القضية الميتافيزيقية هي قضية، والحقيقة الميتافيزيقية هي حقيقة، "وهي تكون ميتافيزيقية بقدر ما يتضح أنها جوهرية وأساسية بالنسبة إلى وعي معين. وبما أن الحقيقة لا تكون إلا لذلك الذي يقررها، فإن القيمة الإنسانية التي تؤلف بنيتها كحقيقة ميتافيزيقية، يمكن أن تختلف من فرد إلى آخر. وربما كان هذا يتضمن أن كل إنسان، بل كل طفل أيضًا، هو ميتافيزيقي بطريقته الخاصة"[13].

والجدير بالذكر أنّ الحقيقة بصورة عامة، وليست الحقيقة الفلسفية وحدها، هي عند الكسم ذاتية، ووظيفتها أن تملأ أفق الوجدان لدى صاحبها؛ "إن القضية حاضرة حضورًا في وجدان من يقررها وأمام وجدانه. إنها صادقة تمامًا إلى إشعار آخر، إلى أن يتخطاها إلى رؤيا جديدة"[14]. ويرى الكسم أن هذا المقياس يسري على الحقائق العلمية التجريبية والرياضية والعامية وغيرها، "فالعلم ليس علمًا إلا بالوجدان وللوجدان والقضية العلمية كالعامية ملتصقة بوجدان صاحبها الذي قررها"[15].

لن نحاول تقديم عرضٍ أو تلخيصٍ لكتاب **البرهان في الفلسفة**، الذي يُعدّ واحدًا من أهم الكتب الفلسفية التي كتبها فيلسوف عربي في الأعوام الستين الأخيرة. وقد حرص المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على إعادة طبع ترجمته إلى اللغة

(11) المرجع نفسه، ص 73.
(12) المرجع نفسه، ص 62.
(13) المرجع نفسه، ص 101.
(14) المرجع نفسه، ص 44.
(15) المرجع نفسه، ص 45.

العربية ووضعها بين أيدي القراء العرب، من طلاب وباحثين ومهتمين بالفلسفة؛ وهي الترجمة التي أعدها الأستاذ جورج صدقني (1931-2010)، ونشرتها وزارة الثقافة السورية في عام 1991.

ربما يكون من الملائم هنا أن نشير بهذه المناسبة إلى إمكانية الاستفادة من منهجية الكسم، ورؤيته الفلسفية في وقتنا الراهن حيث تشهد منطقتنا حالة عدم استقرار عامة، أدت وتؤدي إلى خلخلة كيان المجتمعات والدول نتيجة النزعات العصبوية الشمولية، وهيمنة النزعات التسلطية، على حساب الحقوق الفردية واحترام الرأي الآخر المختلف، حتى بات الحديث عن الحرّية، وحيويّتها بالنسبة إلى الإبداع الفكري، بمنزلة التمني.

فالكسم حين يؤكد أنّ كل حقيقة هي مطلقة بالنسبة إلى صاحبها، فإنه يدعو في واقع الحال إلى احترام حق كل إنسان في نعمة التفكير بحرّية، وتقرير الحقائق التي تعبّر عن قناعاته، فيكفي أن يفكّر بمسؤولية، ويتوصّل إلى قناعته بحرّية، ليقدّمها للآخرين من أجل التواصل والحوار والتفاهم، والحوار المنتج يقوم على احترام حقّ الآخرين في الاختلاف، والاستعداد لفهم ما يذهبون إليه، والتفاعل معه في سياق البحث الجادّ عن الحقيقة.

مقدمة المترجم

بديع الكسم فيلسوف عربي معاصر

معرفتي بالأستاذ الدكتور بديع الكسم قديمة تعود إلى أواخر الأربعينات فقد التقيته أول مرة في مدينة اللاذقية في أواخر العام 1948 أو أوائل العام 1949، بعد تعيينه مدرسًا للفلسفة في ثانوية البنين (ثانوية جول جمال حاليًا) في تلك المدينة. وبعد ذلك بقليل، أي في أوائل الخمسينات، صرت طالبًا في كلية الآداب بالجامعة السورية (جامعة دمشق اليوم)، وكانت مفاجأة سارة لي، إذ وجدت أن بديع الكسم، الذي تعرفت عليه في اللاذقية، قد نقل إلى دمشق، وعين في الجامعة مدرسًا في قسم الفلسفة. ولقد ظل، بالفعل، يلقي علينا - نحن طلاب الفلسفة - محاضرات في حقول الفلسفة المختلفة (المنطق الصوري، والمنطق الرياضي أو الرمزي، والميتافيزيقا، والفلسفة الحديثة) على مدى ثلاث سنوات أو أربع (قبل سفره لتحضير الدكتوراه)، توثقت في أثنائها صلتي به، وتحولت إلى صداقة صافية لم تشبها من بعد شائبة قط.

ولسابق صلتي به كان من الطبيعي أن أتخذ منه، منذ البداية، مرجعي الأول، أستمد منه النصح والإرشاد في دراستي، وأستعير من مكتبته الكبيرة والفنية - منذ ذلك الحين - الكتب والمصادر، التي كان من النادر أن تعثر عليها في مكان آخر. وقد حدا بي إلى ذلك - إلى جانب سابق صلتي به - تواضعه الجم، وانصرافه الكلي إلى البحث الفلسفي. زد على ذلك ما لمسته لديه - كما لمسه غيري من الطلاب - من سعة اطلاع ليس لها نظير. فكم من مرة كان يفاجئنا - في أثناء عرض موضوع من الموضوعات الفلسفية - بعرض رأي فيلسوف تركي أو ياباني، لم يسمع به أحد

منا من قبل، إلى جانب آراء ديكارت وكانْت وهيغل وغيرهم من مشاهير الفلاسفة. كان "دودة كتب" يلتهم الكتب التهامًا، ولا يشبع. وما كان يمكن أن تمضي أيام قليلة على صدور أي كتاب حديث في ميدان الفلسفة، حتى تجده في مكتبته الشخصية، وبالضرورة - كمثل ضرورة قوانين الطبيعة - جاهزًا لتستعيره منه، بعد أن يعطيك فكرة وافية عن محتواه.

وإلى جانب هذا كله، فقد حملني بعض من أساتذتي الآخرين حملًا على اصطفاء الأستاذ الكسم مرجعًا أول في دراستي. فكم من مرة طرحت فيها سؤالًا على أستاذي الدكتور حكمة هاشم، رحمه الله، فكان يبدأ جوابه بمقدمة يغني فيها على أهمية السؤال، ثم ينتقل إلى تفصيل الجواب، ثم يقول، وقد علا ثغره ظل ابتسامة: "اسأل الأستاذ الكسم، فهو أكثر اطلاعًا مني في هذا المجال".

لقد كان الدكتور حكمة هاشم يحمل أعلى الشهادات العلمية في الفلسفة من السوربون، وكان صارمًا ذا هيبة، إن لم أقل رهبة، في نفوس الطلاب. لكنه لم يجد حرجًا - لما كان يتحلى به من روح علمية ومن تواضع عميق - في أن يحيلني على الأستاذ الكسم. وحينئذ ما كان أعظم إعجابي بالدكتور هاشم، وإكباري إياه، ولا سيما أن الأستاذ الكسم كان - بالقياس إليه آنذاك - شابًا في مقتبل العمر، لم ينقضِ على تخرجه من جامعة القاهرة، حاملًا الدرجة الجامعية الأولى سوى بضع سنوات، ولم يمضِ على ممارسته التدريس سوى سنتين أو ثلاث سنوات في أقصى تقدير.

وإن أنسَ لا أنسى ذات يوم من العام 1953، كنا - المرحوم الأستاذ سامي الدروبي وأنا - نذرع فيه حديقة الجامعة (حديقة كلية الحقوق الآن) جيئة وذهابًا، ونتحدث أحاديث شتى. كان الأستاذ الدروبي، رحمه الله، أستاذي، ولاعتبارات كثيرة كان صديقي أيضًا. وكان حينئذ قادمًا لتوه من باريس، حيث كان موفدًا لتحضير الدكتوراه. وبينما نحن نتجاذب أطراف الحديث، إذا به يسألني عن أسماء الأساتذة، الذين يتولون تدريسنا، وعن المواد، التي يحاضرون فيها، فلما بلغت قولي: "الأستاذ الكسم يلقي علينا محاضرات في الفلسفة العامة وفي المنطق"، قال لي بالحرف (حتى إنني لم أنقل كلمة مما قاله باللغة المحكية إلى الفصحى): "استفيدوا، يا جورج، من الأستاذ بديع، بديع أحسن أستاذ فلسفة في الشرق الأوسط".

لم يزدني قول سامي الدروبي علمًا بما علمته وخبرته بنفسي من قبل؛ ولكن سرني وأعجبني أن تأتي هذه الشهادة من سامي الدروبي بالذات، لأنه - هو الآخر - كان قد أصبح، منذ وقت مبكر، وجهًا بارزًا بين العاملين في حقل الفلسفة، ولا سيما بعد ترجماته البارعة لأعمال نفر من كبار الفلاسفة الغربيين، من أمثال برغسون وغويو وكروتشه. لذلك كانت شهادته هذه تعادل، في نظري، شهادات كثيرة.

* * *

ليس هدفي من هذه المقدمة أن أعرض ذكرياتي عن فترة دراستي في الجامعة السورية، ولكن هدفي من هذا العرض أن أبين أن بديع الكسم نجم لامع في سماء الفلسفة منذ ما يزيد على أربعين عامًا، وأن شهودًا عدولًا شهدوا له أمامي بعلو كعبه، وبموسوعية معارفه في مضمار الفلسفة.

هنا قد يقول قائل: "لِمَ هذا العناء؟ فلا أحد يماري في مكانة الدكتور بديع الكسم الرفيعة بوصفه أستاذًا للفلسفة". وهذا صحيح، فأنا أعرف أنه لا يختلف اثنان من المعنيين العارفين في هذا الشأن. إن هذا ليذكرني - على نحو مغاير - بالفيلسوف الألماني الكبير كانْت، الذي ظل، طول حياته، يظن أنه لا يعدو كونه أستاذًا للفلسفة، ولا يعرف أنه صاحب فلسفة عظيمة، كانت بمثابة التيار العميق تحت سطح نهر الفلسفة الحديثة كلها. أما الناس فقد عرفوا ذلك ولم يجهلوه.

في حالة الكسم لم يجرِ الأمر على هذا المنوال نفسه: فإذا كان هناك اعتراف شامل بقدره من حيث إنه أستاذ فلسفة عظيم، فإن معظم الذين يقرون له بذلك قد أوقعوا به ظلمًا فادحًا، ذلك بأنهم أنكروا على هذا الفيلسوف العربي المعاصر أنه وضع نهجًا منطقيًا صارمًا ودقيقًا لقياس الحقيقة الفلسفية - إذا صح التعبير - وأنه مهَّد السبيل لبناء فلسفة إنسانية، تنفي التعصب، وتقيم السلام بين البشر، لأنه - على صرامة نهجه المنطقي - يدع كل إنسان وشأنه بصدد الحقيقة التي يقول بها، ولا يطالبه بأكثر من أن يبرهن، لنفسه على الأقل، على هذه الحقيقة، برهانًا مباشرًا، أو غير مباشر (وفي رأيي أن هذا المطلب لا يختلف قيد شعرة عن لزوميات المنطق الصارم الدقة)، وهذا ما يفضي إلى تفاهم البشر واعتراف الإنسان بالآخر. أما من لا يفعل (أي لا يبرهن لنفسه على الأقل)، فينبغي أن يُطرد خارج مملكة الفلسفة.

على أن الذين ظلموا الكسم، هذا الباحث الدؤوب عن الحقيقة، لم ينكروا عليه هذا كله وحسب، وإنما اتهموه بأنه "لا يكتب شيئًا"، فكأنهم يريدون أن يقولوا إنه - رغم معرفته العميقة بكل فلسفة - لا يملك فلسفة خاصة به، ولا وجهة نظر فلسفية، ولذلك فهو يتجنب الكتابة، لئلا يدلي برأي. وهذا هو الظلم بعينه.

أنا لا أدعي أن الكسم غزير الإنتاج، ولا أقول إنه كتب كثيرًا، ولكنني أقول جازمًا إنه إذا كان مقلًا في الكتابة، فليس منشأ هذا - بالقطع - أنه ليس لديه ما يقول: فما قاله في محاضراته ودروسه، على مدى ما يزيد على أربعين عامًا، لو سُجِّل على أشرطة تسجيل، ونشر، بعد تفريغها، في كتب، كان قمينًا بأن يؤلف عشرات وعشرات من المجلدات. ولكن الأرجح أن إقلاله في الكتابة ناجم عن شعوره المفرط بمسؤولية الكلمة شعورًا مرهفًا جدًا، استحال عنده إلى نوع من "وسواس الدقة"، أو "تهيب الوقوع في الخطأ"، وبالتالي إلى "التردد" أمام نقل الكلمة من الذهن إلى الورق، بل قل إلى نوع من "الرعب من الكتابة". وهذا كله، رغم آثاره السلبية، ليس عيبًا على إطلاقه، بل هو - من وجه آخر - دليل ساطع على الصدق، الذي يلتزم به كل امرئ، نذر نفسه راهبًا للحقيقة، وكرس عمره للبحث عنها، ووقف جهده للارتقاء إلى استجلاء نورها البهي الغامر.

* * *

على أن ما كتبه الكسم ونشره ليس قليلًا أيضًا. ولطالما سمعته يرد - بحق - على من يطالبه بالكتابة عمومًا، أو في موضوع معين، فيقول: "هل قرأ الناس ما كتبته من قبل؟". هنا يبرز جانب آخر من جوانب "مشكلة" الكتابة لدى الكسم، وأعني به جانب "الشعور بعدم الجدوى"، لأنه لم يلهم أثرًا في الواقع لما كتب، فكأن الناس لا يقرؤون!

والواقع أن الكسم بدأ ينشر جهده الثقافي والفكري منذ أن كان طالبًا في أوائل الأربعينيات في جامعة القاهرة. ففي تلك المرحلة المبكرة نشر في مصر كتابًا يلخص أصعب كتب الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، ألا وهو كتاب **التطور الخالق**. وفي هذه الفترة المبكرة نفسها نشر كتيبًا عن الشاعر الفرنسي بول ڤاليري. وفي أوائل النصف الثاني من الأربعينيات نشر في دمشق مقالة بعنوان "العاطفة القومية بين مزايا الأمة وعيوبها"، انتقد فيها بعض المنتمين إلى الأمة العربية، الذين يأخذون

عليها تأخرها وتخلفها، وقال فيها: "في الواقع نحب أمتنا، لا على الرغم مما فيها من عيوب فحسب، ولكن بفضل ما لها من عيوب؛ ذلك لأن الكمال، إن أمكن له أن يكون موضوعًا للإعجاب والاحترام، فهو لا يستطيع أن يكون موضوعًا للحب، ولأن عيوب الأمة هي التي تحث العاطفة القومية، وتفسح لها مجال الإصلاح". وفي الفترة نفسها نشر في دمشق مقالة بعنوان "الإنسانية الصحيحة في القومية الصحيحة" جاء فيها: "الإنسانية الصحيحة إذن مشتقة من الإنسان، لا من الناس، فهي قفزة إلى ما لا يدركه إلا الأقلون، وليست هبوطًا إلى ما يشترك فيه الجميع. تلك هي على الأقل نقطة البدء في تحقيق الحياة الإنسانية، فهي تشترك قبل كل شيء في معاناة الفضائل المطلقة معاناة خصبة مستمرة فاعلة غير سلبية، لأن 'الخلق' في تفكير الفرد هو، بالنسبة إليه، انكشاف المطلق أو تجليه".

فلندع جانبًا تلك الفترة المبكرة، ولنحاول في ما يلي أن نورد ملخصًا لأهم الأبحاث والمقالات والمحاضرات التي نشرها الكسم بعد ذلك:

1 - "دور الفلسفة في توحيد الفكر العربي" (مجلة مرآة العلوم الاجتماعية، القاهرة، 1959)

خلاصة هذه المقالة أن الفلسفة وثيقة الاتصال بقضايا الحياة. إنها ترتكز إلى مثل أعلى لتفضح كل خلل ينحرف بالوجود الإنساني. قدرها أن تحمل في كل وقت علم الثورة المستمرة. إنها تمهيد للثورة، كما أن الثورة تجسيد للفلسفة. ودعوة القومية العربية نفسها فلسفة إنشائية، تربط الفرد بالمجتمع برباط المحبة، ذلك أن كل فرد يقدم، خلال عمله وجهده، شيئًا من ذاته إلى مواطنيه. وفي هذا العطاء المتبادل الأساس الأول للمحبة القومية. والفلسفة هنا تحدث تبدلًا جذريًا في العلاقات بين المفاهيم الكبرى في الحياة القومية؛ فالحق والواجب يمثلان عادة طرفين متقابلين، بحيث يعتقد الفرد أنه حر التصرف بحقوقه. ولكن توتر الحياة الروحية يشعره بأن المطالبة بالحق واجب بالمعنى الكامل لكلمة الواجب. والشيء نفسه يقال على العلاقة بين الحرية والمسؤولية، أو بين العدالة والقانون الوضعي. إن دور الفكر الفلسفي هو أن ينقلنا من موقف نقول فيه: "هم العرب"، إلى موقف نقول فيه: "نحن العرب"... وهي بذلك تحقق الوثبة نحو الشعور المليء بالوجود.

2 - "الثقافة القومية والثقافة الإنسانية"
(محاضرات الموسم الثقافي، وزارة الثقافة، 1960)

تحاول هذه المحاضرة أن توضح الفكر الآتية:

1) الثقافة موقف فكري وعملي من تراث البشرية.

2) يستند هذا الموقف إلى الإيمان بجملة من الحقائق والقيم تتصف بالكلية والشمول.

3) تكون الثقافة إنسانية عندما تتصل بمشكلات الإنسان، أي بمشكلات المجتمع البشري بوصفه مجتمعًا واحدًا، وتكون قومية عندما تتصل بمشكلات أمة معينة.

4) ليست الثقافة القومية قشرة من العادات والطباع وأنماط العيش، ولا نسقًا من الحقائق والقيم المحلية، ولكنها تحقيق للقيم الثابتة في أمة معينة.

5) لقد تركزت في ضمير الأمة العربية أصول ثقافة قومية واحدة، لا بد لها أن تنفتح على مشكلات الإنسان، وأن تؤصل في الفرد العربي قواعد الثقافة الإنسانية.

وتتخلل البحث مناقشة لبعض وجهات النظر في الموضوع، منها وجهة نظر الأستاذ ساطع الحصري، والأستاذ مالك بن نبي.

3 - "الشرق والغرب في فلسفة رينيه غينون"
(مجلة الثقافة، دمشق، 1960)

في هذه المقالة عرض ومناقشة لنظرية غينون في الحضارة الغربية الحديثة، هذه النظرية التي ترى أن الغرب لا يملك سوى قوة مادية، وأنه يريد السيطرة على العالم الشرقي باسم الحق والحرية والعدالة. لذلك يرى غينون أنه لا بد للحضارة الغربية، إذا أرادت أن تنقذ نفسها من الانهيار، أن تستلهم روح الحضارة الشرقية.

ويبين المقال، مستشهدًا بثورة الجزائر (التي لم تكن قد نالت الاستقلال بعد)، أننا لسنا واثقين من أن ضمير الغرب يمكن أن يستيقظ على هدي النداء الروحي النابع من أعماق التاريخ الشرقي، ولكننا نثق بأن الغرب لا بد أن يستيقظ بعنف تحت ضربات الوعي التقدمي في الشرق المنطلق.

4 - "الحقيقة الفلسفية" (المحاضرات العامة، جامعة دمشق، 1961)

تتلخص هذه المحاضرة في أن الحقيقة صفة للحكم أو القضية. والقضية الفلسفية لا تختلف عن القضية العلمية في استنادها إلى البرهان، وإنما تتميز بخطورة مضمونها. فالفلسفة هي البحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان الروحية، يؤيد ذلك موقف كل من أفلاطون واسبينوزا وهيغل وبرغسون، الأمر الذي يثير مشكلة العلاقة بين الفلسفة والإيمان. وفي البحث مناقشة للنظريات المتعلقة بهذه المسألة، تنتهي إلى أن الإيمان لا يخلو من برهان، وإلى أن القضايا الإيمانية تؤلف جزءًا من المذهب الفلسفي الشامل. أما المذاهب اللاعقلية، التي تتمثل في فلسفات ياسبرز، وغابرييل مارسيل، ونيتشه، وليون شِستوف، فهي تسيء فهم العقل، وتقع في تناقض داخلي. وينتهي البحث إلى تجاوز كل من الريبية والتعصب المغلق. فالحقيقة، التي ينتهي إليها الفيلسوف، هي التي تنقذه من التشتت والضياع. أما المتعصب فليس من يتمسك بالحقيقة التي تملأ أفقه، وإنما هو من يريد فرض حقيقته على غيره. إنه ذلك الذي لم يعانِ تجربة الكشف الحر عن الحقيقة.

5 - "طاغور الفيلسوف"
(في "طاغور في ذكراه المئوية"، وزارة الثقافة، 1961)

هذه محاولة لإيضاح الوجه الإيجابي للفلسفة الهندية عامة، ولفلسفة طاغور الشعرية بوجه خاص. إن مفتاح الوعي الكوني عنده هو وعي النفس. ومعرفة النفس، بوصفها قادرة على تجاوز الذات الفردية، هي الخطوة الأولى في طريق التحرر. والتحرر هنا لا يعني أبدًا العزوف عن مطالب الحياة. إذ قد يقال إن فلسفة الهند قد رأت في القضاء على الفردية الهدف الأسمى للإنسانية، ولكن ذلك، كما يقول طاغور، فهم حرفي للنصوص القديمة يشوه معناها. ذلك أن الفكر الهندي يدعونا إلى أن نتحرر من الجهل، لا إلى أن نهدم العنصر الإيجابي في كياننا. إن الوهم، أو "المايا"، ليس الشخصية الإنسانية في حقيقتها، ولكنه انعزال الذات السفلى، واستعدادها لأن تعري العالم من تراثه في سبيل نزوة عابرة. أما حالة التحرر، أو "النرڤانا"، فنحن نبلغها بالحب، هذا الحب الذي لا نسأل عن علته أو غايته، لأنه غاية في ذاته.

6 - "مفهوم الوطنية في فلسفة فيشته" (مجلة الثقافة، دمشق، 1961)

يعرض الكسم في هذه المقالة التناقض بين الحرية والجبرية في فلسفة فيشته، ثم ينتقل إلى تحليل كتابه **خطب إلى الأمة الألمانية**، فيشير إلى نقد فيشته لفلسفة التنوير، ثم إلى نقده للغة والحضارة الفرنسيتين، ويتلو ذلك إيضاح الطابع القومي للشعب الألماني، القائم على أساس من الروحية والحرية، وينتهي بفكرة التربية القومية والإنسانية عند فيشته، الذي يرى أن الفلسفة أسمى تعبير عن ثقافة الروح، وأن هدفها تحرير العقل وتكوين الإنسان الجديد.

7 - "الشعب وحرية الفرد في فلسفة هيغل" (مجلة الثقافة، دمشق، 1961)

في هذه المقالة عرض لنظرية الحرية عند هيغل، بوصفها نوعًا من الاتساق بين الفرد والشعب، أو نوعًا من مشاركة الفرد الفعالة في حياة أمته. فلا حرية للفرد عند هيغل، إلا حين يعين بنفسه قاعدة سلوكه، وحين تكون القوانين التي يخضع لها نابعة من أصالته الخلقية، وإلا تحول إلى "عبد لقسر خارجي، وبالتالي إلى عبد لأهوائه، يفرق فيها مأساته العميقة". ويكفي أن تنهار هذه الحرية حتى يتحول نشاط الفرد إلى منافعه الفردية، وحتى تصبح الدولة في نظره قوة خارجية، يحاول أن يستخدمها لمنافعه الذاتية. وعندئذ تأخذ فكرة الموت طابعًا مخيفًا، لأنه يصبح موتًا في سبيل لا شيء. وينتهي المقال بتبيان كيف يتم التوفيق بين العقل والتاريخ، أي بين إيمان الإنسان بقيمته المطلقة، وبين نشاطه الذي يتكامل مع نشاط الآخرين، في الوطن الواحد.

8 - "حول أزمة الإنسان الحديث" (مجلة الثقافة، دمشق، 1961)

في هذا البحث تحليل لكتاب تشارلز فرنكل عن "أزمة الإنسان الحديث"، الذي يرى أن القلق، أي الشعور بأن على الإنسان أن ينتظر، وهو خائر القوى، إطباق القدر المجهول عليه، لم يعد عصابًا يصيب الأفراد، بل أصبح حالة عقلية عامة. ويعرض المقال لوجهات نظر أربعة من المفكرين المعاصرين، هم ماريتان، ومانهايم، ونيبور،

وتوينبي. ومن أفكار هذا الأخير أن الحضارة السليمة، وهي نتيجة الاستجابة الناجحة للتحدي، تكون كلًا متناسقًا؛ إنها تعبر عن روح واحدة، بحيث لا ينفصل نشاطها الاقتصادي عن مقاييسها الخلقية.

9 - "النزعة الإنسانية" (1961)

في هذا البحث عرض لصور النزعة الإنسانية، التي تتفق في كونها دفاعًا عن الفردية ضد العبودية-الإقطاعية، وعن حرية التفكير ضد سلطة التعصب، وعن نبالة الإنسان ضد قوى الطبيعة. ويبرز المقال مفهوم النزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنكليزي فرديناند شيلر، وفي الفلسفة الماركسية، وفي الوجودية، مبينًا كيف تتلاقى هذه الصور، على صعيد الاهتمام بالوجود الإنساني، لتحريره من كل ما يشوهه.

10 - "الغاية والوسيلة" (مجلة الثقافة، دمشق، 1965)

مقال يتناول الموضوع من النواحي النفسية والمنطقية والأخلاقية، وهو يركز على أن تعيين الغاية بالإرادة الحرة موقف فلسفي، وأن تعيين الوسيلة الناجعة بالعقل موقف علمي. فمنطق الأحكام التقويمية يبين أن الوسيلة علة فاعلة، وأنها لا تكتسب طابع القيمة، إلا إذا حققت خيرًا قائمًا في ذاته. ويتعرض المقال لمشكلة تبرير الغاية للوسيلة في ميدان العمل السياسي، فيؤكد أن السياسة أخلاق قبل كل شيء، وأنها تنظيم وتنسيق لجملة من القيم، تتحقق متعاونة متكاملة. وهذا لا يمنع الاستغناء عن تحقيق قيمة معينة لتحقيق قيمة أكبر، لأن أفعال الإنسان في الحياة إنما تقوم على مفاضلة بين القيم.

11 - "من خصائص التفكير" (مجلة الثقافة، دمشق، 1965)

يبدأ التفكير بوقفة أمام العقبة، ولكنه ليس مجرد وعي للمشكلة، وإنما هو جهد لحلها. التفكير حكم، كما يقول كانت. وهو، لذلك، لا ينفصل عن معنى الحقيقة، والمفكر مسؤول، فهو إذن حر. والفكر مرتبط بالواقع، لأنه استجابة حية لمشكلاته الراهنة. فالفكر إذن قوة. إنه أداة عمل، وأداة تحرر. إنه قبض على المشاكل التي يفرضها الواقع، وتجاوز لها تجاوزًا فعليًا، يزيح العقبات عن طريق الارتقاء.

12 - "الإنسان حيوان ناطق" (مجلة المعرفة، دمشق، 1967)

بحث يحاول الكشف عن الجانب المنطقي في منهج الجدليين، الذين يستنبطون الخصائص الذاتية للإنسان من ماهيته العامة. فالإنسان عاقل بمعنى أنه نزوع إلى العقل. فهو إذن يتجاوز نفسه، ويتعلق بالمستقبل. إنه إرادة تغيير. ولا تغيير بلا عمل. الإنسان إذن حيوان صانع. وهو، بعد ذلك، حيوان سياسي، وحيوان فيلسوف. ومثل هذا الاستنباط نجده لدى فيلسوف مثل هيغل أو سارتر. ويعترف البحث بأن خصائص الإنسان لا تفسر إلا بالعقل. فالإنسان ضاحك، وفنان، وعالم، لأنه عاقل. وهو أخلاقي، وسياسي، وثائر، لأنه عاقل. فالعقل شرط ضروري لهذه الخصائص جميعًا. ولكن هل هو شرط كافٍ؟ هذا ما يؤمن به المنهج الجدلي. فهو يأخذ القضية "كل سياسي فهو عاقل بالضرورة"، ثم يهمل فيها جانب الضرورة، ويحولها إلى "كل سياسي عاقل". ثم يعامل هذا القول معاملة التعريف، ويعكسه إلى "كل عاقل سياسي". ثم يسترجع الضرورة التي أهملها، ويحصل على "كل عاقل فهو سياسي بالضرورة". وهكذا يصبح العقل شرطًا كافيًا للسياسة، بعد أن كان مجرد شرط ضروري. فكأن الإنسان إذن عاقل كماهية، ومعقول كوجود.

13 - "الحرية أساسًا" (مجلة المعرفة، دمشق، 1967)

بحث يتناول، بوجه خاص، علاقة الحرية بالحقيقة والقيمة. ذلك أن الإيمان بالحقيقة فعل حر. والمعرفة، بوصفها التقاء الفكر بالوجود، تتضمن قصدية الفكر، واختياره لموضوعه. ثم إن الطبيعة لا تكشف أسرارها إلا للفكر الذي يحسن طرح الأسئلة عليها. بل إن الغرض العلمي نفسه وليد الفاعلية العقلية الحرة. وإذا كان قدر الحقيقة أن تنتشر في كل اتجاه، فهي بحاجة إلى من يحملها وينقلها. وهذا يعني أن حياة الحقيقة مرهونة بحرية الإنسان. وأخيرًا فإن الحقائق الكبرى في حياتنا الروحية قفزات جريئة، ومغامرات روحية، يصبح فيها الوجود الإنساني حرية محضة. وما يصح على الحقيقة يصح على القيمة. فالإنسان في المجتمع إنسان مسؤول. والمسؤولية تتضمن الحرية بالضرورة. كما أن الالتزام يفترض التمرد والتضحية، فالإنسان إذن حر، في لائه ونعمه.

14 - "الثورة الثقافية" (محاضرة في جامعة الجزائر، مجلة المجاهد، 1970)

يقدم الكسم في هذه المحاضرة تعريفًا فلسفيًا للثورة، إذ يقول منذ البداية: "كل ثورة فهي ثقافية أولًا". ويقول "إن الفكر الثوري لا يولد أصلًا إلا استجابة لوضع حياتي متأزم ومثقل بالبذور المتفجرة، وبأنه لا ينمو فعلًا وينضج إلا أثناء العمل والتطبيق". ويرد على كل من يحتمل أن يرفض تعريفه، باسم العلم أو غير ذلك، فيقول: "ليس على التعريف إذن أن يمتحن أمام الواقع، وإنما على الواقع نفسه أن يبرز أوراقه أمام التعريف". و"من قال إن ثورات التاريخ قد كانت كلها ثورات حقة؟". ويتساءل: "لماذا تكون الثورة، إن لم تهدف إلى أن تستبدل بالتبعية استقلالًا، وبالاختناق تنفسًا، وبالقهر حرية، وبشعور المذلة شعورًا بالكرامة؟". ويقول: "أما الثورة فهي الوسيلة التي تجسد الغاية واقعًا بالفعل، أو هي الأداة التي بها وحدها تنتقل إنسانية المواطن من مجرد الإمكان إلى امتلاء التحقق. ولذلك كان امتلاك الوسيلة الصحيحة أصعب ألف مرة من تصور الغاية. الغاية هنا أشبه ما تكون بحلم عبقري من أحلام العقل والوجدان، أي فلسفة. أما الوسيلة ففضيلتها أن تكون ناجحة. إنها إذن علم وتخطيط، وهي جهد وصبر، وهي إرادة وتصميم، وهي - إلى جانب ذلك - فلسفة وفن".

ثم ينتقل الكسم إلى الثورة الثقافية العربية، فيمهد لذلك بعرض نقدي للثورة الثقافية عند لينين والثورة الثقافية الصينية، ثم يخلص إلى القول: "إن على الثورة الثقافية العربية أن تتجاوز أخطاء التجارب الأخرى، وأن تبحث عن تربية متكاملة تدعم توازن الشخصية، وتستوعب أبعادها الفكرية والوجدانية والمعنوية. وهذا يتطلب إشاعة منظومة من القيم تستطيع مجتمعة أن تنمي في المواطن صلابة نفسية تحميه من الانحرافات المختلفة". ثم يقول: "لقد ورثنا من ثقافتنا العريقة مبدأ محاسبة النفس، ولا بد لهذا المبدأ أن يظل أساسًا روحيًا للسلوك والعمل، بحيث لا نتحرك إلا في إطار المبادئ والقيم الكبرى. هذه القيم الكبرى تملكنا أكثر مما نملكها، وهي أقوى من أن يبدلها المكان أو الزمان".

15 - "ازدواج الدلالة في الثقافة العربية" (مجلة المعرفة، 1970)

يترافع الكسم في هذه المقالة دفاعًا عن الثقافة العربية، وعن اللغة العربية، فينبري للكتاب الذي يحمل هذا العنوان، والذي حاول فيه مؤلفوه (جاك بيرك، ولوي غارديه،

وريجي بلاشير، وجان-بول شارنيه، وروجيه أرنلديز، ودافيد كوهين، وجيرار لوكونت، وبعض الكتاب العرب من أمثال ربحي كمال، وشفيق شحاته، ومحجوب بن ميلاد) أن يصوروا ظاهرة الأضداد في اللغة العربية على أنها دليل دامغ على "لا-منطقية" العقل العربي، لأن هذه الظاهرة تتناقض مع مبدأ الذاتية أو الهوية. وبعد أن يتصدى الكسم لمزاعم هؤلاء الكتاب، ويفندها ويدحضها، يدعو الكتاب العرب إلى الإسهام في مناقشة مقولات هذا الكتاب. ولكن دعوته ظلت - مع الأسف - صوتًا بلا صدى.

* * *

على أن أهم عمل من أعمال الكسم المنشورة هو - بلا ريب - رسالته التي نال بها شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جنيف، بعنوان **بحث في فكرة البرهان في الميتافيزيقا**، والتي صدرت طبعتها الأولى بالفرنسية في جنيف عام 1958، ثم صدرت طبعتها الثانية، **فكرة البرهان في الميتافيزيقا** بالفرنسية أيضًا، في باريس، في سلسلة "مكتبة الفلسفة المعاصرة"، وهي السلسلة المشهورة، التي تضم بين عناوينها مؤلفات مشاهير الفلاسفة الفرنسيين، من أمثال برغسون، وبرونشڤيغ، وباشلار، ولوفيڤر، وغيرهم.

وتلك الرسالة هي هذا الكتاب نفسه، الذي يجده القارئ الآن بين يديه بعنوان **البرهان في الفلسفة**[1]. ولما كان الكتاب بين يدي القارئ الآن، وبوسعه أن يطلع عليه بكل تفاصيله، فلا نرى جدوى من تلخيصه. على أننا نجد من المناسب أن نذكر بعض التعليقات، التي صدرت حوله على لسان بعض المفكرين الأوروبيين، وبعض التعليقات التي نشرت عنه في المجلات الفلسفية الأجنبية، لكي تكشف، مرة واحدة وإلى الأبد، تهافت الاتهامات الظالمة التي وجهت إلى الكسم.

من الأمثلة على ذلك قول جان إيكول (Jean Ecole): "إن السيد الكسم لم يتصدَّ لموضوع سهل. لهذا لا نستطيع إلا أن نثني على الشجاعة التي أظهرها، وعلى الطريقة الواضحة والدقيقة، التي عالج فيها هذا الموضوع ..." (**مجلة الدراسات الفلسفية**، 1960، العدد الأول).

---

(1) الفلسفة تعني هنا، سواء في العنوان أو في المتن، الميتافيزيقا، أو "الفلسفة الأولى" أو "الفلسفة العامة".

كذلك ما ذكره بورجلان (Burgelin) إذ قال "هذا الكتاب إسهام جيد في الجهد الذي بذله الوضعيون والمناطقة والمؤرخون لفهم المهمة الفلسفية" (مجلة **التاريخ والفلسفة الدينيين**، 1960).

من جهة أخرى، أشارت مجلة **العلوم الفلسفية واللاهوتية** إلى أن الكتاب يدحض موقف الفيلسوف بيرلمان، وأعربت عن اعتقادها بأن المؤلف الكسم يدافع، في هذه المسألة، عن حقوق الفلسفة.

كما وصف ليڤراز (Leyvraz) الكتاب بأنه "دفاع عن الفلسفة" (أوشكنا أن نجعل هذا عنوان ترجمتنا العربية)، وقال: "إن هذا الكتاب الممتاز كتاب ربما وجب على كل مهتم بالفلسفة أن يقرأه" (مجلة **اللاهوت والفلسفة**، 1960).

هذا وقد أوردت بعض مطولات المؤلفات الفلسفية فقرات من هذا الكتاب، مع التأييد والتقريظ، منها - على سبيل المثال - كتاب **فنومنولوجيا الموجود** لمؤلفه غابوريو (Gaboriau) (بالفرنسية، باريس، 1963، ص 425-426).

ولعل خير تعليق على هذا الكتاب هو التعليق الذي أطلقه الفيلسوف المعروف بوخنسكي، عندما قال: "الآن نستطيع أن نقول إن العرب قد عادوا، بعد غياب طويل، إلى الإسهام في العمل الفلسفي، وبالتالي إلى القيام بدورهم في بناء الحضارة الإنسانية".

* * *

ألا تكفي هذه الشهادات كلها دافعًا لا يقاوم لنقل هذا الكتاب الثمين إلى اللغة العربية؟ هل يجوز أن يطلع عليه الأجانب عمومًا، والفرنسيون بوجه خاص، منذ العام 1958، وأن نبقى، نحن العرب، لا نعرف أن فيلسوفًا عربيًا كبيرًا يعيش بين ظهرانينا، وأنه رفع رأس العرب عاليًا في الأوساط الفكرية والثقافية في العالم الخارجي؟ وأود أن أعترف هنا بأنني فكرت في ترجمة هذا الكتاب، منذ تلقيت نسخة من طبعته الأولى هدية كريمة من المؤلف، ولكنني تهيبت المهمة لشعوري بأن كثيرين ربما كانوا أجدر مني بأن يأخذوها على عاتقهم. ولكن لما وجدت أن سنوات طويلة قد مرت، دون أن ينبري أحد لهذه المهمة الثقافية ذات البعد القومي، في رأيي، عقدت العزم، وتصديت للأمر. وأنا مدين بالشكر لأستاذنا الكسم، لأنه وضع ثقته في شخصي، وأذن لي - وإن كان ذلك بعد تردد ليس بالقصير - بترجمة الكتاب.

* * *

وفي ختام هذه المقدمة يطيب لي، استكمالًا لعرض فكر الكسم وأعماله، أن أشير إلى الرسالة الملحقة بهذا الكتاب (مطبوعة بالفرنسية، بالآلة الكاتبة، 1958)، وهي مؤلفة من عشرين فقرة. كما يحلو لي أن أقتطف منها فقرتين تعبران عن الاتجاه الإنساني والروحي الأصيل في فكر الكسم.

تقول الفقرة الأولى:

"الحب وحده هو الذي يستطيع أن يهزم الموت. ومن هنا كان الشعور بتجاوز الزمن في كل فعل يهب الإنسان فيه ذاته، أو يضحي فيه بنفسه. عند ذلك تتم المشاركة بالمطلق، لا عن طريق عملية تجريدية، وإنما عن طريق التحقق المشخص، أي عن طريق نمط من الوجود".

وتقول الفقرة الثانية:

"إن مفهومًا عن العالم والإنسان ينتهي بالضرورة إلى الانتحار، أو الجنون، لا يمكن أن يكون صادقًا. ذلك أنه يهدم، في نهاية الأمر، إمكانية الصدق نفسها. إن الثقة بالعقل تتضمن الثقة بالوجود. وما التمرد على العبث إلا تعبير عن المعنى في جذور الجوهر الإنساني".

جورج صدقني
دمشق في 9 آذار/ مارس 1990

تمهيد

إن الفيلسوف الحقيقي، الفيلسوف الأصيل، الذي يحيا التجربة الفلسفية حياة صادقة، لا يهتم إطلاقًا - أو قلما يهتم - بالتساؤل عن طبيعة الفلسفة. إنه يتجه إلى موضوعه مباشرة، فيشيد مذهبه ويقيم نظرياته، ثم يستقر داخلها، إن صح هذا التعبير. فديكارت، مثلًا، يندفع من فهمه لرسالته الصحيحة، فيقدم للعالم "تأملات" ميتافيزيقية، لا تأملات في طبيعة التفكير الميتافيزيقي. بل إن الفيلسوف لا يطرح "مشكلة" الفلسفة، ولا يتساءل عن قدرة العقل على معالجتها، إلا إذا انطلق من جملة من المواقف المذهبية. فالفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدغر ما إن يطرح سؤاله: "ما الميتافيزيقا؟" حتى يصرح على الفور، بوضوح، أن "التوقع الذي يثيره هذا السؤال هو توقع حديث 'عن' الميتافيزيقا. إننا في هذا لزاهدون. إنما سندرس، بدلًا من ذلك، مسألة ميتافيزيقية محددة. وعندما نسلك هذا السبيل، ننتقل مباشرة إلى قلب الميتافيزيقا. بهذه الطريقة، وحدها، نتيح لها الفرصة الملائمة لكي تكشف عن نفسها بنفسها. ويتضمن مشروعنا بادئ ذي بدء عرض **نمو** السؤال الميتافيزيقي، فنبدأ **بطرح** السؤال، وننتهي إلى **إعطاء الجواب عنه**"[1]. أما الفيلسوف الفرنسي لوي لاڤيل فيقول: "لا جدوى من محاولة تعريف الميتافيزيقا، والتساؤل عن إمكان قيامها، قبل المباشرة في إنشائها بالفعل. فهذه المباحث التمهيدية لا تؤدي إلا إلى تأخير عمل الفكر وإرباكه: ذلك أن الشك في مشروعية موضوع قبل وجوده، لا بد له من أن ينتهي إلى موقف سلبي. فليس أمامنا من سبيل في هذا الأمر هنا، كما في جميع الأمور، سوى المضيّ بالفكر قدمًا إلى أقصى ما يستطيع الذهاب إليه. حينئذ ننظر في النتائج

(1) هيدغر، **ما الميتافيزيقا؟**، ترجمة هـ. كوربان الفرنسية نقلًا عن الألمانية، ص 21.

التي توصل إليها، ونتبين إذا كانت كلمة ميتافيزيقا مناسبة للإحاطة بهذه النتائج. فالأمر هنا، كما في جميع الأمور أننا نبرهن على الحركة بالمشي: فنبين إمكانها بتحقيقها"[2].

ونحن نعتقد أنه يجب التمييز بين المضمون والشكل في النظرية الميتافيزيقية. فالمضمون هو ما يسعى الفيلسوف إلى امتلاكه؛ إنه يؤلف الهدف الأخير والغاية القصوى لجهده الروحي. أما الشكل، فهو مفروض عليه مسبقًا. وما هو إلا شكل **الحقيقة**.

والواقع أن الفيلسوف قد يثبت "العلوّ" وقد ينفيه، وقد يقول بواقعية العالم أو يقول ببنيته الفكرية، وقد يدافع عن الفكرة القائلة بأن الإنسان حر، أو يدافع عن مذهب الحتمية الشاملة. غير أنه، في كل موقف من هذه المواقف، يرى أنه قد وضع يده على الحقيقة، أو يعدّ نفسه قد قبض عليها وامتلكها. إن كل ما يثبته حق، وكل ما ينفيه باطل.

أما فكرة الحقيقة فهي واضحة في الذهن، ولا يمكن لمعناها إلا أن يُفهم بمعنى واحد، وإن بدت عسيرة على التعريف، عندما يطوف الفيلسوف من حولها. ولكنه يتجه بكل شوق نحوها ويشعر بها شعورًا داخليًا في وجدانه، عندما تتجلى فيه على أنها الحقيقة. ولقد رأى أفلاطون وپسكال واسپينوزا وبرغسون هذا الرأي وعبروا عنه تعبيرًا واضحًا قويًا. ولهذا انطلقوا نحو الحقيقة، بدلًا من أن يتساءلوا عن طبيعة هذه الحقيقة، وعن بنيتها.

إننا لا نرمي، في الصفحات التالية، إلى اقتراح فلسفة ميتافيزيقية، ولا إلى دراسة الفلسفة عند الآخرين، أو مناقشتها، أو تقويمها، أو الحكم عليها. لأننا نعتقد - كما سنحاول أن نبين أثناء البحث - أن هذا الحكم غير ممكن، وليس له معنى، إلا إذا كان يقوم على مذهب فلسفي معين، وبأن كل مناقشة لنظرية من النظريات تعكس الوجه الخارجي للفلسفة التي تنطلق منها. لذلك لن نزج بأنفسنا في نظريات الفلاسفة، وما تقرره على صعيد الميتافيزيقا. وسنبذل قصارى جهدنا، على كل حال، للابتعاد عن ذلك قدر الإمكان.

---

(2) لوي لاڤيل، **لحظات الميتافيزيقا الثلاث، النشاط الفلسفي المعاصر في فرنسا والولايات المتحدة**، ج 2، ص 132 (بالفرنسية). [لما كانت معظم مصادر هذا الكتاب باللغة الفرنسية، فلن نشير إلى ذلك بعد الآن، وسنقتصر على ذكر لغة المصدر إذا كان بغير الفرنسية. (المترجم)].

الحق أن كل مذهب فلسفي ينطوي على منطق خاص. غير أن هذا المنطق باطن في المضمون، وليس ظاهرًا في الشكل. فأفلاطون، على سبيل المثال، يصف لنا كيف اكتشف، هو نفسه، حقائق مذهبه وصفًا رائعًا. غير أن منهجه الخاص به لا يصح في منظور تجربي. ولقد أدرك هيغل أن المنطق عنده ليس إلا فلسفة ميتافيزيقية، أي فلسفة ميتافيزيقية هيغلية. وينطبق هذا القول على برغسون، وبلونديل، وياسبرز. بل إن مارسيال غيرو، الذي يتقيد بدراسة الفلاسفة "وفق نظام منطقي"، يقول ملاحظًا: "ليست هناك فلسفة واحدة، بل فلسفات مغلقة على نفسها، وكل واحدة منها تعد نفسها العلم كله. فهناك إذن علوم خاصة بقدر ما هنالك من فلسفات مختلفة، وبالتالي ليس هناك منطق واحد لكل فلسفة، بل هناك عدد من مذاهب المنطق يساوي عدد المذاهب الفلسفية. إن الكشف عن هذه المذاهب المنطقية، وعن البنية الخاصة بكل مذهب منها، يستبعد إقامة منطق متعالٍ للفلسفات يستنتج استنتاجًا قبليًا، ويصح قبليًا لكل مذهب ممكن. إن نظام المنطق الديكارتي لا يصلح إلا عند ديكارت، وتأليف مالبرانش لا يصلح إلا عند مالبرانش وحده، كما أن توفيقية لايبنتس لا تصلح إلا عند لايبنتس وحده، ولا يصلح التحليل المتعالي إلا عند كانت دون غيره. إن لكل من فيشته وشيلنغ وهيغل جدله الخاص، الذي يفصل بينهم منذ البداية. لذلك يمكن القول إن كل فلسفة تنطوي دائمًا على 'مقالة في الطريقة' خاصة بها، على نحو مضمر أو صريح"[3].

وهذا يعني أن نظرية المنهج (الميتودولوجيا)، لدى الفيلسوف، لا تعدو كونها جلاء وإظهارًا للمنهج، الذي سار عليه هذا الفيلسوف بالفعل. إنها تعود فتواكب حركة تأملاته، وتبدو كأنها تفكير في هذه التأملات. لذلك يجب إدراجها في صلب مذهب الفيلسوف نفسه. وإذا قال لنا قائل إن الفيلسوف يريد أن يجعل من منهجه القواعد التي تصلح لكل بحث فلسفي، أجبنا بأن تفسير ذلك، هو أن الفيلسوف يريد أيضًا أن يجعل فلسفته الشخصية تقوم مقام الفلسفة الكلية.

ولما كانت كل نظرية خاصة من نظريات المنهج (الميتودولوجيا)، التي تتعلق بمضمون الحقائق الميتافيزيقية، تنبع من "رؤية" الفيلسوف، وتندرج بالتالي في صلب

(3) م. غيرو، "المنطق والنظام المعرفي والبنى المكونة للمذاهب الفلسفية"، **الموسوعة الفرنسية**، م 19، الفلسفة، الدين، 19، 26، 1-19، 26، 2.

مذهبه، فإننا سنمتنع عن مناقشتها. والواقع أن هدفنا ليس دراسة القيمة الميتافيزيقية للمفهوم أو الحدس، للتجربة الحسية أو الفهم العاطفي، للعقل الهندسي أو عقل الدقة. وإنما سنقتصر على مسألة صورة التوكيد الميتافيزيقي الحقيقية، أي على مسألة تكاد تكون عديمة الجدوى، مسألة هجرها الفيلسوف بما هو فيلسوف، أو بالأحرى تجاوزها.

لنقل على الفور أننا سنعرض وجهة النظر الضمنية عند الفيلسوف وندافع عنها. ووجهة النظر هذه – التي كان لا بد، على ما يبدو، أن تفرض نفسها فرضًا طبيعيًا على كل بحث في **المعرفة** الميتافيزيقية – لم نستطع العثور عليها إلا من خلال البحث عن اتجاه مذهبي. كان لا بد لنا أن نبدأ بأن نؤمن بالميتافيزيقا حتى يكون بوسعنا الكلام فيها. أي أننا سننصرف عن السعي – وإن كان هذا شديد الإغراء – وراء أي تصور تركيبي يسمو فوق الخلافات المذهبية ويعلو عليها، ويهمل أن فيلسوفًا بعينه أكد هذا الأمر ولم يؤكد ذلك، ليسعى بالتالي إلى استكشاف آفاق الفلسفة بوجه عام، وكأن هذه الفلسفة في مجموعها، تمثل حقًا موقف عقل واحد بعينه. ذلك لأن "الفلسفة"، من هذا المنظور، لا يمكن أن تكون لا مؤلهة ولا ملحدة، لا روحانية ولا مادية، لا عقلانية ولا تجربية، لأنه لا بد لها أن تكون هذا كله معًا. وهذا يقودنا بالضرورة إلى الوقوع في وهم الاعتقاد بأن الحقيقة الفلسفية ليست حقيقة شبيهة بأية حقيقة أخرى، وإنما هي حقيقة تكتنف جوهرها الأسرار؛ وفي وهم الاعتقاد بأن البرهان في الفلسفة لا يمكن أن يكون إلا نسيج وحده بين البراهين.

ونحن نرى أن هذا الوهم يقع كلما ترك المرء نفسه يضل في متاهة التناقضات الفلسفية، بدلًا من أن يكتشف نفسه فيلسوفًا.

لذلك فإننا نتوجه إلى قارئ الصفحات التالية برجاء أن يظل واضعًا نصب عينيه ما يعتقد به هو نفسه في مجال الفلسفة، أو على الأقل ما كان يعتقد به في مرحلة من مراحل حياته الروحية، أو على أية حال ما يؤكده أحد الفلاسفة على أنه حق. لأننا، من جهتنا، بذلنا قصارى جهدنا لننسج على هذا المنوال.

إننا سنقصر بحثنا أساسًا على دراسة التوكيد الميتافيزيقي أو **القضية** الميتافيزيقية، فنحاول استخلاص ما تتضمنه. وهذا يعني أنه ليس في نيتنا أن **نفاجئ** الفيلسوف في غرفته المظلمة، أو نقتفي خطواته الكثيرة المتعرجة، أو أن نصف منهجه الذي يقوده

إلى تقرير القضايا التي ينتمي إليها. وإنما سنكتفي بأن نلتقيه في وضح النهار، في مواقفه القاطعة التي يقرر فيها القضايا في صورتها النهائية.

ولكن، هل لمثل هذه المواقف وجود حقًا؟ هل يمكن أن تردّ المعرفة الميتافيزيقية إلى جملة من القضايا؟ والجواب - في رأينا - بالإيجاب، ولكن علينا أن نوضح معنى هذا الرأي.

لقد قام ج. م. بوخنسكي بتصنيف العلاقات الممكنة قبليًا بين الفلسفة والعلوم الجزئية، وانتهى إلى أن التمييز بين المجالين، من الناحيتين الدلالية والمنطقية، يمكن أن يكون على النحو التالي:

1 - **الفلسفة معرفة لا تتألف من قضايا**، أما العلوم فهي معارف تتألف من قضايا. يقف هذا الموقف الأفلاطونيون المحدثون، وبرغسون، وڤتغنشتاين، وبعض الفلاسفة الوجوديين.

2 - الفلسفة معرفة تتألف من قضايا، **لكنها معرفة فوقية بالقياس إلى العلم**، فهي ليست شبيهة بالمعرفة العلمية، ولكنها معرفة من الدرجة الثانية. يقف هذا الموقف أتباع المدرسة الوضعية الجديدة، وأتباع مدرسة العلو (الذين سرعان ما تتحول مذاهبهم إلى لغات فوقية) وجميع الذين يرجعون الفلسفة إلى مناهج العلوم.

3 - موقف متفرع من هذا الموقف نفسه: الفلسفة معرفة فوقية لا تصاغ صياغة دلالية محددة، وإنما تصاغ، **بانتظام في حدود ملتبسة غامضة**. يقف هذا الموقف بعض التوماثيين، ويميل إلى هذا الموقف بعض أنصار المدرسة التحليلية المعاصرة (دراسة البنى)[4].

فلننظر مليًا لنرى: هل يمكن التعبير عن اعتقاد أو موقف ميتافيزيقي بقضية أصلية؟ ولنختر لهذا الغرض عبارة من أكثر العبارات "غموضًا والتباسًا"، ألا وهي العبارة المتعلقة بوجود الله. يبدو، لأول وهلة، أن "العبارة العامة" القائلة: "الله موجود"، تمثل توكيدًا على شكل قضية تقيم علاقة بين مفهومين متواطئين ومحددين تحديدًا دقيقًا. والحال أن لا شيء من ذلك في الواقع. والدليل عليه أننا إذا سألنا الفيلسوف عما إذا

(4) يُنظر: "الفلسفة والعلوم"، ندوة الجمعية السويسرية للفلسفة في برن، 10 و11 تشرين الأول/ أكتوبر 1953، الدراسات الفلسفية (1953)، ص 13.

كان يثبت وجود الله، أجابنا عامة جوابًا شبه تلقائي بسؤال مؤداه: ما المقصود بكلمة "الإله"؟ وما المقصود بكلمة "الوجود"؟ ولا يقبل الفيلسوف عبارة "الله موجود"، إلا بعد سلسلة من التمييزات والشروح المطولة تتصل بمعنى هاتين الكلمتين - هذا إذا كان الفيلسوف يسلم الأصل بوجود الله - لذلك فهو لا يكتفي بتقرير هذه العبارة العامة تعبيرًا عن موقفه من مشكلة الإله، وإنما يتجشم عناء كتابة كتاب كامل، بل يقيم فلسفة ميتافيزيقية شاملة.

وهذا يعني أن العبارة: "الله موجود" ليست، في صيغتها العامة، قضية أصلية. إنها، بالأحرى "دالة قضية" لا تصبح ذات معنى إلا بعد أن نعطي متغيراتها قيمًا معينة. لكنها، ما إن تصبح ذات معنى، وذات معنى محدد، حتى تنقلب إلى قضية أصلية، ومن هنا، كان الفيلسوف، الذي يقول: "الله موجود"، يقصد أن يقرر حقيقة واضحة في ذهنه. غير أنه يحيلنا، لكي نفهم رؤيته فهمًا أمينًا، على مؤلفاته الخاصة، لا على القاموس. والآن، إذا افترضنا أنه يتصور معنى الوجود، مثلًا، تصورًا بالمماثلة. وطبقنا معنى الوجود على الإله، زال منه الغموض والالتباس، الذي كان يحيط به في البداية لأنه يستبعد بالقطع المماثلة والتوحيد الكامل بين **الوجود** الإلهي من جهة **ووجود** الأشياء من جهة أخرى. ومن هنا، كانت العبارة: "الله موجود"، في ذهن الفيلسوف الذي يقررها، حقيقة ذات معنى واضح ودقيق، وبالتالي لا لبس فيها ولا غموض. أما القول بأن هذه القضية لا تطرح دائمًا بصيغة ضرورية أو غير مشروطة، فلا يغير في النتيجة التي خلصنا إليها شيئًا. لأنه إذا كان الفيلسوف يقتصر على القول بأن توكيد هذه القضية أكثر رجحانًا من نفيها، أو أبعث للطمأنينة النفسية، أو "أعمق"، دون أن يعدها قضية عادية مثل قضايا العلوم، فإنه في الواقع يكون قد قرر قضية أخرى، قضية تقول، على وجه الدقة، إن "وجود الله أكثر رجحانًا - مثلًا - من عدم وجوده"، لكنها تكون قضية ضرورية في هذه المرة. أما إذا كان يعترف بعجزه عن التعبير الواضح عن فكرته، لأن لغة البشر قاصرة عن التعبير عن أعماق الفكر، فجوابنا أن بحثنا ينظر إلى الفكرة قبل صياغتها في ألفاظ وعبارات، أي كما هي في ذهنه.

وينطبق قولنا هذا على كل معاني الميتافيزيقا. لقد كتبت جان هرش، وقالت بحق: "... تستبعد الحتمية من عالم العلوم المعجزات التي يثبتها الإيمان، غير أن كلمة 'المعجزة' نفسها كلمة في غير موضعها: ففي الواقع أنه لا معجزة في عالم

الإيمان، فالمعجزة هنا ليست معجزة، وهي ليست شيئًا عجيبًا، وإنما هي أمر طبيعي تمامًا... ولم يكن للمعجزة أن تصبح لفظة دينية، إلا على أساس خلفية من الحتمية وحسب، وبعد تغلغل الفكر الوضعي"[5]. وقد تناولت "التناقض، الذي تنطوي عليه دائمًا فكرة 'الواقع' في نظرنا"، فكتبت قائلة بكثير من الدقة: "إن 'الواقع' هو الكائن هنا، ظاهرًا أمامنا، أمام حواسنا، هو ما يُرى، ويُلمس، ويسمع. و'الواقع'، من جهة أخرى، هو في الجوهر (لا بالعرض) غير الكائن هنا، ظاهرًا. فلكونه ظاهرًا لا يمكن أن يكون هو الواقع"[6].

بيد أن هذا لا يمنعنا من القول إن الفيلسوف، عندما يأخذ لفظة "الواقع" بالمعنى الثاني، لا يخلط بينها وبين لفظة "الواقع" بالمعنى الأول، في وجدانه على الأقل. فإذا كان الواقعي، في نظره، هو اللاظاهر، كف الظاهر، في نظره أيضًا، عن أن يكون هو الواقعي. ولعل هذا التمييز يتيح لنا أن نتجاوز - كمثل ما صنعت جان هرش[7] نفسها - الخلافات الزائفة، التي نصادفها، أحيانًا، بين أنصار المثالية وبين أنصار الواقعية.

وينطلق بحثنا كله من هذا الأسلوب في معالجة التوكيد الميتافيزيقي. ولقد كرسنا الفصل الأول لنبين أن كل حكم - في كل مجال من مجالات المعرفة، بما في ذلك مجال المعرفة الدينية - يقصد إلى وضع نفسه حكمًا صادقًا. ونبين في الفصل الثاني أن الحكم، الذي يضع نفسه على أنه حكم صادق، يضع نفسه أيضًا على أنه حكمٌ قام البرهان عليه. ونقصد بالبرهان ما يمنح الحكم قيمة وأساسًا. ولا أهمية لكون البرهان مستندًا على العقل، أو على التجربة، أو على الشهادة. وهذا الأمر يتيح لنا تقريب الحقيقة الدينية من الحقيقة الميتافيزيقية، من حيث إن كلتيهما تتناولان أحيانًا موضوعًا واحدًا بعينه، وإنهما الحقيقتان الأكثر عمقًا وأصالة بين حقائق الحياة الروحية. هذا يؤلف موضوع الفصل الثالث. أما الفصل الرابع، فنعرض فيه بعض التصورات العامة عن البرهنة الفلسفية ونناقشها، بقصد إقامة الدليل على الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا، على الصعيد النظري. ونحاول في الفصل الخامس

---

(5) ج. هرش، **الانقطاع في المنظورات الإنسانية، في الاختيار، والعالم، والوجود**، ص 87.

(6) المرجع نفسه، ص 88

(7) يُنظر: ج. هوش، **الوجود والصورة**، الفصل الخامس، ولا سيما ص 238 و240.

التحقق من هذا الاتصال، متخذين من بعض الحلول المتعلقة بمشكلة خلود النفس مثلًا على ذلك. أما الفصلان الأخيران، فقد كرسناهما لدراسة البرهان الميتافيزيقي في حدّ ذاته. فتحققنا في الفصل السادس من دقة **الاستدلال** الصورية في الفلسفة، وبينا أن هذا الاستدلال استدلال منطقي، فلا هو تحت المنطق، ولا هو فوقه. وفي نهاية المطاف، يتناول الفصل السابع البداهة الميتافيزيقية، فيربطها بتجربة الفيلسوف بكاملها.

وفي الختام، نقول بضع كلمات عن المنهج الذي سنتبعه. وهو يقوم، بوجه عام، على طرح الفكرة المركزية في كل فصل، منذ البداية وقبليًا، أي تحليل بنية فعل التوكيد الصورية، والسير قدمًا نحو مضمونه المباشر. وبعرض هذه الفكرة نحاول إيضاحها من خلال فحصها وتتبعها في تاريخ الفلسفة، ومناقشة الاعتراضات المحتملة. وطالما أننا - كما قلنا آنفًا - لن ندلي برأينا في أساس الحلول الفلسفية، فإن مناقشاتنا ستنصب على **نظريات** البرهان الفلسفي، لا على البراهين الفلسفية نفسها. سنتعامل إذن مع **تقنيي** الفلسفة، أكثر مما نتعامل مع الفلاسفة، إلا عندما يقوم هؤلاء بدور التقنيين، على هامش نشاطهم الأساسي. غير أن أعمال الفلاسفة هي المصدر الذي استقينا منه معظم الأمثلة التي استشهدنا بها لإثبات رأينا. والحق أن هذه الأمثلة ليست بذات قيمة في حد ذاتها، فهي قابلة لأن نستبدل بها غيرها، وكل ما أردناه من ذكرها، دون تفصيل، أن نلفت انتباه القارئ إلى ضرورة الرجوع إلى موقف الفيلسوف. لكن لن يخطر ببالنا أبدًا أن نعلمه هذه النظرية الفلسفية أو تلك، حتى ولا أن نزوده بمعلومات عن هذا الفيلسوف أو ذاك.

إننا لنعي تمامًا الثغرات الموجودة في الصفحات المقبلة. ولقد قلنا إنها صفحات عديمة الجدوى، بمعنى من المعاني. فلا قيمة لها، في نظرنا، غير قيمة الهيكل الخشبي، الذي ينبغي التخلص منه فور الانتهاء من بناء البيت. على أننا نأمل في أن تكون عونًا على تبديد بعض حالات سوء الفهم، وإزالة الأنقاض المتراكمة في ميدان الفلسفة، وتعبيرًا، في الوقت نفسه، عن تقدير أولئك الذين يرون في محبة "الحق" شغل الإنسان الشاغل.

الفصل الأول

التوكيد والحقيقة

1 - صبوة الإنسان إلى الحقيقة

إن الإنسان، في جانب أصيل وعميق من جوانب كيانه الروحي، صبوة إلى الحقيقة، وإرادة وعي. وقد يقال، فوق ذلك، إنه تطلع إلى معرفة كل حقيقة، وتوق إلى معرفة كلية شاملة، ورغبة ملحة في معرفة كل شيء. والحق أن ذاتًا دفينة في أعماق الإنسان تتصور المثل الأعلى في المعرفة معرفة تحيط بكل ما هو موجود، معرفة تهدم المثل الأعلى نفسه بتحقيقه. لذلك لا يمكن أن ترويها أية معرفة مجردة وعامة، ولا ينقع غلتها أي علم بالكليات. فلا يمكن بعد ذلك أن يرضي نزوع هذه الذات "التأليف الأسمى للفكر الإنساني"، الذي يقال إن أينشتاين قد لخصه للمفكر الإيطالي پاپيني في صيغة موجزة تقول: "إن شيئًا ما يتحرك"[1]. بل إن الرؤية التي يتجلى فيها الموجود المطلق، بكل ما تبعثه في النفس من غبطة وفرح، تظل قاصرة عن ملء فراغها، عاجزة عن تلبية حاجتها إلى العيني والمحسوس. ذلك أن الذات لا تصبو إلى معرفة المطلق فحسب، وإنما إلى المعرفة التي يملكها المطلق الحقيقي نفسه - إذا كان موجودًا - عن الوجود والموجودات. لذلك فإن الإنسان لا يغريه أبدًا الإله الذي يجده عند أرسطو، ذلك الإله الذي يعقل ذاته، دون أن "يعقل الأسوأ"[2]، أي دون أن يعرف الشر والخطيئة، ولا تلك المعرفة التي يجدها عند إله ابن سينا، الذي يكتفي بإدراك الحقائق الكلية[3].

---

(1) ج. پاپيني، **غوغ**، الترجمة التي قام بها د. باتريس من الإيطالية إلى الفرنسية، ص 492.

(2) أرسطو، **الميتافيزيقيا**، 1074، ب 32.

(3) ابن سينا، **كتاب العلم**، الترجمة الفرنسية بقلم م. أشينا وهـ. ماسيه، م 1، ص 157-160.

إن الإله الذي يحب أن يقتدي به على صعيد المعرفة، وبالتالي على صعيد الوجود، هو ذلك الإله الذي يدرك، كما يقول جوليفيه "جميع الوقائع الجزئية... في جذور جزئيتها، وينفذ إلى أدق مظاهر حياة الكائنات العاقلة، وإلى مكنونات حركات فكرهم الخفية"[4]. إن هذا الإله قادر، كما يقال، على أن يرى النملة السوداء وهي تدب على صخرة سوداء في ليل بهيم حالك السواد، فليس لأي فعل حر يقوم به الإنسان أن يلقي ظلًا من الشك على معرفة الإله، رغم هواجس لوكييه[5]، التي عبر عنها في "ورقة الشرم"، لأن هذا الإله يعرف، مسبقًا، ما سوف تقوم به الإرادة الإنسانية الحرة، ويملك - فضلًا عن ذلك - الجواب عن السؤال الذي كان يلح دائمًا على هيدغر: "لماذا... كان وجود بدلًا من العدم؟"[6].

قلنا إن ذاتًا خفية في أعماق الإنسان تتوق إلى معرفة كل شيء. ويبدو أن هذا النزوع، الذي يقودها إلى التشبه بالعارف العليم، أصيل في بنية الفكر الإنساني. فلو لم يكن الأمر كذلك، لأصبح من العسير تفسير نشوء فكرة العلم الكلي وتكوّن الصورة المثلى للمعرفة في صميم الفكر الإنساني، نحن لا نريد أن نتساءل، هنا، إذا كانت هذه الرغبة الملحة في معرفة كل شيء، قبسًا من العقل الإلهي في نفس المخلوق، أو أنها ليست إلا تعبيرًا عن لذة الإدراك، التي تتسم بالصلف والحسد والإثم. قد تكون هذه الرغبة ربانية-شيطانية لا يحيط بها العقل، أو لا تعدو أن تكون ميلًا بشريًا خالصًا، مغرقًا في بشريته، ميلًا إلى رفع الرغبة في إشباع الحاجات المشروعة، وبواعث الفضول اليومية التافهة، إلى درجة الطاقة اللامتناهية. بيد أن هناك واقعًا ملموسًا، ألا وهو أن الإنسان الذي يعيش بجسده في الزمان المحدود والمرتبط بالواقع المتناهي، يتكشف لنفسه ويتحقق بالفعل نفيًا متصلًا لهذا الحنين إلى المعرفة الشاملة، وبالنسبة إليه، على كل حال، يمكن بالتأكيد أن نقول كما قال أرسطو: "ألّا ترى" بعض الأمور "خير من أن تراها"[7]. إن كرامته الدنيوية لتضطره إلى أن يرفض سلسلة لا نهاية لها من الحقائق التافهة والمعيبة، وأن يلوذ بحماية الجهل النبيل، إذا صح التعبير. لقد أراد أن يسخر من القديس توما الأكويني، ربما بغير حق أو بغير فهم، لأنه "تساءل عن

(4) ر. جوليفيه، **المفصّل في الفلسفة**، م 3، الميتافيزيقيا، ص 445.
(5) يُنظر على وجه الخصوص مقدمة جان فال للمقتطفات من نصوص جول لوكييه، ص 59.
(6) م. هيدغر، **ما الميتافيزيقيا؟**، ترجمة هـ. كوربان الفرنسية، ص 44.
(7) أرسطو، **الميتافيزيقيا**، ب، 33.

عدد الملائكة، التي تستطيع أن ترقص 'معًا' على رأس دبوس"[8]. ويضرب كارناب لنا مثلًا على حقيقة من هذه الحقائق التافهة الجواب عن السؤال القائل: "ما متوسط وزن سكان فيينا، الذين تنتهي أرقام هواتفهم بالعدد 3؟"[9]. ثم إن حياة أي شخص، مهما كانت حياة عانية وتافهة، لا تنفك تكدس الحقائق فوق الحقائق، لا لشيء إلا لأن كل وجدان إنما هو معرفة بشيء من الأشياء.

إن انفتاح الإنسان على الحقيقة يعني أنه جهد متصل لكي يحيا في قلب الحقيقة، ولكي ينمو في ضوئها. وإن حضور الحقيقة أمام الفكر الإنساني، يحتفظ لها بخصائص العلو والموضوعية والإطلاق، فيلقي بذلك على الإنسان، في الوقت نفسه، مسؤولية تأسيس الحقائق الكبرى، أو الحقائق-القيم. فالإنسان هو الذي يختار حقائقه إذ يختار ذاته، وهو الذي يجسدها بجعلها تتوافق مع مجرى حياته. إن كل حقيقة-قيمة هي "حقيقة-لي". فهي تلتصق بوجودي التصاقًا طالما بقيت صادقًا مع نفسي، ولا تنفصل عن الزمان إلا بفعل الأمانة للفكر. وهذا ما يمكن أن تبينه كل دراسة فنومنولوجية للمعرفة، ترمي إلى إدراك ماهية النشاط الفكري، فلنلقِ نظرة الآن على بعض الخصائص العامة التي يتصف بها فعل التوكيد، من حيث أنه يمثل، في مجالات المعرفة كلها، قمة النهج المعرفي العليا.

2 - حقيقة التوكيد

كل حكم يقرَّر، فهو يقرِّر على أنه صادق. ولا شك أن العبارة في حدّ ذاتها لا تتضمن توكيد مضمونها. أما فعل الحكم، الذي يعبر عن نفسه بالقضية، فليس فقط "فعل إعراب عن معنى، وإنما فعل اعتقاد أيضًا"[10]. وهل يعني حل نقيضة إيمنيدس إلا إثبات أن "الكاذب" عاجز منطقيًا عن التوكيد، وأن كل قضية يصوغها قضية فارغة من المعنى؟ ومن هنا، إذا كانت القضية "أنا ميت" متناقضة تناقضًا داخليًا، كانت القضية "أنا كاذب" من قبيل المحال[11]. فالتوكيد يعني امتلاك المرء حقيقة التوكيد، أو أن الحقيقة في ذاتها قد ملكت عليه نفسه، والأمران سيّان.

---

(8) ج. م. أوستررايخر، **سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح**، ترجمة م. ج. بيرو - فيلار، ص 129.

(9) ر. كارناب، **العلم والميتافيزيقا أمام تحليل اللغة المنطقي**، ترجمة إ. فويمان، ص 10.

(10) ج. دو لا هارپ، **منطق التوكيد الخالص**، ص 22. ينظر أيضًا: إ. غوبلو، **المفصل في المنطق**.

(11) أ. كواريه، **الكاذب، الفلسفة والبحث الفنومنولوجي** (1944)، ص 344-366 (بالإنكليزية).

أما مضمون القضية المادي، فلا يغير شيئًا من بنية الحقيقة فيها، لأن هذه متضمنة في التوكيد في حد ذاته.

3 - المعرفة العامية

إن أحكام المعرفة، التي نسميها عامية، تقف، من هذه الزاوية، على صعيد واحد مع سائر الأحكام كلها، سواء أكانت علمية أو دينية أو فلسفية. فالقضية العامية، التي يحدثنا عنها اسپينوزا، والقائلة "تبعد الشمس مائتي قدم عن الأرض"، أو القضية، التي يشير إليها هيدغر، والقائلة "تشرق الشمس وتغرب كل يوم"، هي قضية صادقة عند من يقررها، ولا نقصد بهذا أن نقول مع اسپينوزا[12] إن الشمس تبدو لنا، عن طريق الحواس، على هذه المسافة القصيرة ولا أن نقول مع هيدغر "إن المظهر الذي تتخذه الشمس والأرض عند الفجر مثلًا، أو البحر عند المساء وفي الليل... ليس عدمًا، أو وهمًا، وإنما هو طبيعي تمامًا وتاريخي تمامًا"[13]. كما أننا لا نقصد أن نلجأ إلى ذلك المبدأ الشهير، الذي يقضي بأن نستخلص جانب الحقيقة من قلب القضايا الخاطئة. لأن هذا يعني أننا ننظر إلى القضية العامية من الخارج، ونحاول أن نفسرها أو نقومها، بعد أن تجاوزناها، إننا نود فقط أن نشير إلى أن مثل هذه القضية العامية ليست عبارة لفظية توجد في الفراغ، وإنما هي تكتسب صفة القضية الحقيقية عندما يقررها فكر معين، أو يقرر فرد من الأفراد أنها قضية صادقة. علينا أن ننسى تمامًا أنها خاطئة، وأن نعلق خطأها "العلمي"، فنضع أنفسنا في موضع قائلها، إن كان هذا ممكنًا. عندئذ تتجلى حقيقتها الذاتية، وطبيعتها الإيجابية، ونكتشف أن وظيفتها هي أن تملأ أفق الوجدان لدى صاحبها، وأن تلبي، على نحو من الأنحاء، ولو مؤقتًا، نزوعه إلى المعرفة. إن القضية حاضرة حضورًا في وجدان من يقررها، أو أمام وجدانه. إنها صادقة في نظره، صادقة تمامًا إلى إشعار آخر، إلى أن يتسنى له أن يتخطاها إلى رؤية جديدة. أما الاهتمام بتفسير الخطأ فلا ينبغي أن يضللنا، فنضع الحقيقة خارج الوجدان. إن الوجدان هو وحده الذي يستطيع أن يحميها أو أن يدمرها. أما الخطأ فلا يتجلى لنا إلا عندما يسفر عن وجهه بوصفه خطأ فنتجاوزه، أي عندما ينعدم وجوده، ويكف عن أن يكون خطأ.

---

(12) اسپينوزا، **الأخلاق**، ترجمة ش. أبوهن، القضية 35، ص 11.

(13) ج. فال، **نحو غاية الأنطولوجيا**، ص 109.

4 - المعرفة العلمية

والعلم، بدوره، ليس علمًا إلا بالوجدان وللوجدان، والقضية العلمية، كالعامية، ملتصقة بوجدان صاحبها الذي يقررها. فإذا كنت مثلًا أقرر نظرية فيثاغورس، فذلك لأنني رأيت أن هذه النظرية صادقة، بعد أن عرفت معنى الحدود اللازمة والعمليات الضرورية المتضمنة في بنية النظرية، وبعد أن حققت في ذهني خطوات البرهان عليها. إن هذه الحقيقة أيضًا حقيقة-لي. أنا لا أبتدعها، ولكنني أحكم عليها. وصدقها عندي لا ينبع من صفتها الكلية، التي تفرضها على العقول جميعًا فرضًا واقعيًا، وإنما ينبع من بنيتي العقلية التي تلزمني بالتسليم بها إلزامًا. حتى إذا قررت حقيقة أخرى، دون أن أقوم في نفسي بالخطوات التي تفضي إليها، فذلك لأنني أثق بكلام الآخرين، أو بكلام القاموس، ثقة كاملة. ويبقى، في جميع الأحوال، أنني أكون دائمًا واعيًا دوري الذاتي في تصديق الحقيقة، حتى الحقيقة العلمية، وقدرتي على الشك فيها، أو حقي في ذلك، حين أجد ذلك ضروريًا. لقد كتب پيار بيل، في معرض حديثه عن الفيلسوف، فقال: "إذا انتهى إلى البداهة بدراسة الموضوع دراسة مباشرة، قرر [الحقيقة] وأكدها، دون أن يخشى الوقوع في الخطأ، ولا يبالي بأن تكون أحكام كل الناس على غرار حكمه، أو لا تكون. إنه يعلم علم اليقين، في بعض الحالات، كخصائص الأعداد والدائرة على سبيل المثال، أن كل الناس سيوافقونه فور أن يفهموا الأمر، لكنه لا يرهن يقينه بهذه الموافقة. وإذا كان يعتقد اعتقادًا راسخًا بأن من المحال أن يكون أمر واحد صادقًا وكاذبًا معًا، فليس السبب في هذا أنه يتصور أن الناس جميعًا يعتقدون هذا الاعتقاد، وإنما هو يرى، على العكس، أن كل الناس يعتقدون هذا الاعتقاد بسبب البداهة التي أقام حكمه على أساسها، بل إنه لن يتراجع عن رأيه، حتى لو قيل له أن بعض الناس يخالفون هذا الاعتقاد. فانهجوا - من فضلكم - هذا النهج"[14]. وإذا كان لنا أن نضيف شيئًا إلى ما كتبه بيل، فإننا نضيف أن هذا الموقف الذي يتناوله بالتحليل ليس موقف الفيلسوف وحده، وإنما هو موقف الناس جميعًا، فهو، بالتالي، وصف لاكتساب المعرفة أكثر مما هو طلب يطلبه بيل، أو نصيحة يقدمها إلى غيره. وليكن واضحًا أن ما قلناه لتونا لا يعني أننا نستخف

(14) يُنظر: **أفكار شتى في المذنب والاتصال**، أعمال بيل، م 3، أعيد نشرها في: بيار بيل، **نصوص مختارة**، قدم لها مارسيل ريمون، ص 313-314.

بالطابع الكلي للحقيقة العلمية. فاتفاق العقول فيها لا يحولها - ولو كره أعداء العلم وأنصار السحر - إلى حقيقة تافهة باهتة، تفرض نفسها بغلظة على السطح البعيد من وجداننا. فهذا الاتفاق نلاحظه ونقدر ما له من وزن في عملية المعرفة حق قدره. ولكن من الطبيعي أن نتساءل لماذا يقوم هذا الاتفاق في العلوم الدقيقة، ولا يقوم في ميدان الفلسفة والدين، أو في مضمار الأخلاق والسياسة والآراء اليومية؟

إن اللجوء إلى ما يسمى "وحدة العقل العالية"، أو إلى "الحس السليم"، الذي هو أحسن الأشياء قسمة بين الناس، أو إلى "الوعي العام"، أو إلى مبدأ "تحصيل الحاصل"، لا يحل المشكلة إلا حلًا لفظيًا، لأنه ليس إلا تعبيرًا عن هذا الاتفاق تبعًا لملكة من الملكات، أو حال من أحوال الوجود، أو لفظ من الألفاظ، وكلها جرى إيجادها أو تخيلها لتسهيل الكلام. فياسبرز، مثلًا، لم يزعم أنه قام بتحليل (أو تشريح) طبيعة الإنسان، ليضع يده على "وعي عام" يكون بمثابة مقر للحقيقة، بما هي "اللاتناقض في الفكر التصوري"[15]. وإنما يبدو لنا أن ياسبرز - عندما وضع تصنيف تراتب صور "الشامل" الإنساني، ورأى فيه ذاتًا حيوية، ووعيًا عامًا، وعقلًا، ووجودًا - لم يفعل شيئًا سوى أنه أرجع المعاني المختلفة للحقيقة، التي بدأ يتلمحها في الغريزة، واليقين، والاقتناع، والإيمان، إلى أحوال من وجود الإنسان وهمية تقريبًا[16]. على أن عمليات التمييز هذه، مهما تكن دقيقة و"موضحة"، لا تتيح لنا، مثلًا، أن نعيّن حدود ميدان اليقين، الذي يعمل "الوعي العام" في نطاقه عادة. وإذا أردنا أن نضرب أمثلة من مجال "الفكر التصوري"، فإنه يمكننا أن نضع جانبًا "الحقائق الصغيرة" الكبرى، مثل "اثنين واثنين تساوي أربعة"، ونذكر بأنه توجد طرق في فهم مبدأ الهوية، وأنه توجد "في الوقت الحاضر أنساق من المنطق بقدر عدد الفلسفات النظرية"[17]. إن برتراند رسل يتحدى المنطق الأرسطي أن يستخرج من قياس صحيح النتيجة الواردة في هذا المثال: كل فرس حيوان - إذن رأس الفرس رأس حيوان"[18]. كما أن هنري پوانكاريه يحاول أن يفسر الجدّة في البرهان الرياضي بمبدأ الاستدلال الرجعي، وهو المبدأ الذي يعدّه

---

(15) ك. ياسبرز، **الإيمان الفلسفي**، ترجمة ج. هرش وهـ. نايف، ص 40.

(16) المرجع نفسه، هي 23.

(17) ر. شيرر، "هذه الميتافيزيقا الدنسة"، **جورنال دوجنيف** (14 تشرين الأول/ أكتوبر 1956).

(18) ب. رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة هـ. كيرن، ص 218.

"النموذج الحقيقي للأحكام التركيبية القبلية"[19]. ولكن رأي پوانكاريه هذا لا يقنع المنطقي غوبلو إطلاقًا، ويثير لديه نقدًا عنيفًا. فالبرهان، عند غوبلو، هو إنشاء. ذلك أنه "لكي نبرهن أن فرضية تفضي إلى نتيجة، فإننا **ننشئ النتيجة بالفرضية**"[20]. وبفضل العمليات الذهنية، وملاحظة النتيجة ملاحظة منطقية، يختتم غوبلو تفسيره مزهوًا، ويقول: "يدين الاستدلال للقياس بضرورته، ولتلقائية العقل المبدعة بخصوبته"[21]. فلنصرف النظر عن الكلام في النظريات الأكثر تعقيدًا عند رسل وبياجيه. ولنذكر فقط بأن آير يظن أن بوسعه أن يضع نفسه فوق اختلافات المناطقة جميعًا. فالرياضيات عنده ليست إلا منظومة قوامها تحصيل حاصل. هل ينبغي لنا أن نفسر المفارقة الكامنة في أن هذه المنظومة نفسها عظيمة الفائدة وملأى بالمفاجآت؟ يقول آير: "إن التفسير الصحيح بسيط جدًا. ذلك أن قدرة المنطق والرياضيات على مفاجأتنا، وكذلك فائدتهما، ناجمة عن أن عقلنا قاصر ومحدود. فلو كان لنا عقل خارق فائق القدرة، لما أولينا أية أهمية للمنطق والرياضيات. لأن مثل هذا العقل قادر على أن يرى بنظرة واحدة كل ما تنطوي عليه هذه التعريفات، وبالتالي لا يمكن له أن يعرف بالاستنباط المنطقي شيئًا لم يسبق له أن وعاه وعيًا كاملًا. غير أن عقلنا ليس من هذا الطراز ... حتى إن تحصيل حاصل بسيطًا مثل 91 × 79 = 7189 خارج عن نطاق إدراكنا المباشر. فلكي نتيقن من أن 7189 تساوي 91 × 79، يتعين علينا اللجوء إلى عمليات الحساب، وهي ليست إلا تحويلات نجريها وهي من قبيل تحصيل الحاصل..."[22].

بودنا أن يكون هذا التفسير، "البسيط جدًا" بالفعل، تفسيرًا صحيحًا حقًا، لكنه صحيح، وصحيح تمامًا في نظر صاحبه. وهنا، بالضبط، نستطيع أن نسأل ياسپرز: أين ينبغي أن نصنف هذه الحقيقة غير الكلية وغير الضرورية في رأي الكافة؟ هل ندرجها في قائمة ما يسميه "يقينيات الوعي العام"؟ أم ينبغي أن ننتزعها منها، فنضعها على صعيد الاقتناع والفكر؟ يجب - في اعتقادنا - أن ندع الحقيقة الرياضية على صعيد وحيد، هو صعيد الحقائق المؤكدة، إلى جانب سائر الحقائق المؤكدة، أي إلى جانب الحقائق الميتافيزيقية والحقائق الإيمانية سواء بسواء.

---

(19) هـ. بوانكاريه، **العلم والفرضية**، ص 23.

(20) غوبلو، **المفصل**، ص 272.

(21) المرجع نفسه، ص 276.

(22) أ. ج. آير، **اللغة والحقيقة والمنطق**، ترجمة ج. أوهانا، ص 118.

5 - المعرفة الميتافيزيقية

إن القضايا الميتافيزيقية هي قضايا. تلك حقيقة لا نتردد في تقريرها لأنها تقرر نفسها بنفسها. ومع ذلك، هناك من يستوقفنا ويرفضها. فأتباع كارناپ وآير يذكروننا بأن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا، وبأن القضية الحقيقية ذات دلالة بالتعريف، وبأن "العبارات" الميتافيزيقية ليست سوى قضايا كاذبة، أو عبارات لا تدل على شيء، أو كلمات ليس لها معنى، أو ألفاظ فارغة... فلنتوقف إذن قليلًا لنصحح قولنا السابق، ولنقل إن العبارات الميتافيزيقية تدعي أنها قضايا أصلية.

غير أن الذين يستوقفوننا هذه المرة هم فلاسفة ميتافيزيقيون. إنهم يعترضون بقولهم إن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا كسائر القضايا. لقد كتب غاريغو-لاغرانج مدافعًا عن التومائية، فقال: في نظر الاسميين، كما في نظر علماء قواعد اللغة "ليس ثمة فرق كبير بين القضية القائلة 'الله موجود' والقضية الأخرى التي تقول 'بطرس موجود'، وطالما أن بوسع العالم أن يكون بغنى عن بطرس، فسيكون بوسعه أن يكون بغنى عن الله!"[23].

زد على ذلك أن القضية الميتافيزيقية تتحجر وتفقد دلالتها الحية كلها، منذ أن تخرج عن سياق النص الداخلة فيه، وتنفصل عن تجربة قائلها، التي تغمرها بالضياء. يقول ديكارت: "إن ما يتصف بالأهمية والفائدة في كتب أعظم العباقرة لا يكمن في هذه الفكرة أو تلك، التي يمكن أن نقتطفها منها، إنما يجب أن تستخرج الزبدة الثمينة فيها من كامل نص الكتاب"[24]. يؤكد ف. ألكييه، الأمين بالفكر لديكارت أن "كل مقطع فلسفي ليس له معنى، إلا بالإضافة إلى المجموع المنطقي، الذي يؤلف جزءًا منه، فلا يمكن، بالتالي، أن يُفهم إلا على مستوى المذهب، الذي أسهم فيه"[25].

إننا لا نجادل في هذا، بل إن بوسعنا المضي قدمًا إلى أبعد من ذلك، فنقول إن القضية الميتافيزيقية تفوق مضمونها دائمًا، وتتخطاه، وتنفتح على ما ينفيها، وتخلص من ماديتها، فيشفّ سرها المحجوب. وهذا لا يعني أنه ليس لها مكان على مستوى القول، وأنها لا تتبلور بشكل قضية. وإذا كان بعض الفلاسفة يثورون على النظر إلى

---

(23) غاريغو-لاغرانج، **الله، وجوده وطبيعته**، ج 1، ص 75.

(24) رسالة إلى فوييه، 8، ب، ذكرها غيرو في: **ديكارت بحسب نظام العلل**، ج 1، ص 2.

(25) ف. ألكييه، **ما معنى أن نفهم فيلسوفًا**، ص 16.

حقائقهم على أنها مماثلة لحقيقة موضوعية غير معينة موجودة خارجهم وبدونهم، فإن الفلاسفة جميعًا يثورون ثورة أشدّ وأعنف على الفكرة التي ترد حقائقهم إلى ضرب من الإبداع الخيالي، ونوع من التوكيد التحكمي لا أساس له، أو لا يمت بصلةٍ إلى ما هو موجود.

وعلى سبيل المثال: عندما ينفي زينون الإيلي وجود الحركة الواقعي، فإنه يعتقد أنه يؤكد حقيقة. وليس لما لحق بهذا التوكيد من تأويلات كبير أهمية هنا. فسواء أكان هذا التوكيد يتصل بالوجود كلًا، أو بالموجودات الجزئية، وسواء أكان يفصح عن اعتقاد زينون نفسه، ويعبّر عن النتيجة الممتنعة، التي يستخلصها من موقف خصومه، فإنه يبقى، في نظر صاحبه، فعلًا ذا دلالة، يرمي إلى التعبير عما هو موجود. والفلاسفة الذين يسلمون بوجود الله، يسلمون بحقيقة أيضًا. ولكنها ليست بالضرورة حقيقة واحدة عندهم، والواقع أن الإله عند الفلاسفة ليس دائمًا الإله نفسه، وفكرة الوجود ليس لها عندهم معنى واحد متواطئ. ويرى هيدغر وياسپرز أن من المحال تصور الإله كائنًا مشخصًا، ويدافع جول لانيو عن وجود الإله، عندما يؤكد أن الإله لا يوجَد، بمعنى الوجود الزماني[26]. ويسلم جلسون بأن العقل، في التومائية، يستطيع الوصول إلى "إله، وليس إلى الله"[27]. أما سياكا فيرى، بالعكس، أن "الإله الذي يتطلب من العقل البرهان عليه... هو إله الوجدان الديني، ذلك الذي إليه يبتهل الناس وإياه يعبدون، والذي هو إله الوحي في الفلسفة المسيحية"[28].

وعلى هذا النحو كانت قضية ميتافيزيقية واحدة تحتمل دلالات مختلفة. إن ماريتان لا يسعه أن يتفق مع ماركس على واقعية العالم الخارجي، ولا مع سارتر على جواز العالم، ولا مع برونشڤيغ على أولية الروحاني، إلا إذا قام بالعديد من "التمييزات". وبرغسون يقول بحرية الإنسان قولًا جازمًا. وكذلك لالاند. غير أن هذا يصيح قائلًا عن نظرية برغسون: "ألا فلتحفظنا السماء من العمل بحرية، إذا كانت هذه هي الحرية!"[29]. ويجد هيدغر ماهية الحرية في "الاستسلام لانكشاف الموجود

(26) جول لانيو، **دروس ومقاطع مشهورة**، ص 252.
(27) إ. جلسون، **المسيحية والفلسفة**، ص 56.
(28) م. ف. سياكا، **وجود الله**، ترجمة ر. جوليفيه من الإيطالية، ص 900.
(29) لالاند، **الأوهام التطورية**، ص 422.

بما هو موجود"[30]، وتدافع جان هِرش، خلافًا لكل عرف، عن "حرية بلا اختيار"[31]. وهذه الأطروحة، على سبيل المثال، لا تطرح "اختيارًا" أو "خيارًا"، بل تطرح "رؤية" على وجه الدقة. فلنقل إذن إن معنى قضية ميتافيزيقية هو المعنى الذي يعطيها إياه صاحبها، وإن قوّتها وصلابتها تقوم على أساس كونها مترعة بحقيقتها الذاتية.

6 - التكامل في القضية بين خصائصها الصورية ومضمونها

والخصائص الصورية في القضية ليس لها كبير أهمية أيضًا. فمن الواضح أن التوكيدات الميتافيزيقية، طالما أنه ينبغي النظر إليها في واقعها العيني، تطرح موجبة أو سالبة، كلية أو جزئية، ضرورية أو إشكالية إلخ.... والخاصة الصورية ليست خاصة مضافة يمكن أن تلحق بالقضية من الخارج أو أن تنفصل عنها، وإنما هي ملازمة لها بما هي صورة داخلة في تكوينها. غير أن ما هو "صورة"، في منظور معين، يغدو "مضمونًا" في منظور آخر. إننا نبيح لأنفسنا أن ننقل نظرات جان پياجيه في ما يطلق عليه اسم "البنية" في العمليات المنطقية إلى صعيد حقيقة القضية. فهذه البنية "قابلة للقيام بدور الصورة ودور المضمون بالتناوب، أو في آن واحد"[32]. لذلك كانت قضية مثل هذه القضية: "كل مخلوق ناقص بالضرورة"، تقرر علاقة بين الحدين "مخلوق" و"ناقص" حيث الكم والكيف والجهة. لكننا نستطيع أن نعدّ هذه القضية تعبيرًا عن حكم لا يقبل القسمة، فيه تتكامل الخصائص الصورية كلها مع المضمون وتندمج فيه. وعندما تقرر نفسها "حكمًا" معناه أن "النقص كيفية ذاتية في المخلوق"، عندئذ تكون لها صورتها الذاتية التي بدونها تتقوض خاصتها المميزة وهي كونها صادقة، أي حقيقية. فالحقيقة هي صورة الصور في كل حكم، وبالتالي في كل فكر.

إننا لا نبيح لأنفسنا تبسيط عمليات العقل الحية تبسيطًا مصطنعًا. فنحن، بالعكس، نحرص على احترام التفريق بين جهاتها، والتمييز بين أحوالها، وذلك - على وجه الدقة - بغية فهم المواقف الفلسفية فهمًا أمينًا ونحن، وإن كنا لا نود أن

---

(30) هيدغر، **في ماهية الحقيقة**، ترجمة أ. فايلهنز وف. بيميل، ص 85.

(31) ج. هرش، "حرية بلا اختيار"، الحرية، أعمال المؤتمر السادس لجمعيات الفلسفة باللغة الفرنسية، ص 209-212.

(32) ج. پياجيه، **المفصل في المنطق**، ص 42.

نناقش المحاولات، التي كانت ترمي إلى ردّ صور الحكم المتعددة إلى صورة واحدة منها، فإننا نود أن نشير إلى أنه من المناسب النظر إليها على أنها متحدة بمضمون الحكم.

يقول بعض المناطقة إن القضية السالبة تتحول بسهولة إلى قضية موجبة. يكفي لذلك أن نجري عملية نقض المحمول. ليكن. بيد أن إبعاد السلب من الرابطة لإدخاله على المحمول لا يرد الفكر السالب إلى الفكر الذي يقوم بالإثبات، دون غيره. وهذا ما يمنعنا من قبول تفسير برغسون للحكم السالب، والذي فحواه أن الحكم السالب ليس إلا حكمًا على حكم. إننا لنعتقد أن هناك "لا" بدئية أصلية لا ترد إلى غيرها، وتعبر عن موقف متمرد، ليس على الأحكام الواقعية أو الممكنة وحسب، بل ربما أيضًا على الموجودات كلًا، دفعة واحدة، هي التي تضع الأساس لكل حكم سالب. إن القضية القائلة "النفس ليست فانية" لا تستنفد كل دلالتها ومعناها في كونها حكمًا على ضدها ليس غير. فالفلسفة الأصلية، على كل حال، لا تبني نفسها أبدًا بالتفكير في تفكير آخر. لقد كتب ر. شيرر، مفسرًا نظرية أفلاطون، فقال: "يرجع الاعتقاد بخلود النفس إلى تجربة أولية، يمكن التعبير عنها على هذا النحو: الجسد لن تكون له الكلمة الأخيرة"[33]. فبوسعنا القول إن هذا الاعتقاد مبني على أساس "لا" قاطعة نقذف بها في وجه الموت. لذلك يبدو لنا أن إد. مورو-سير قد أدرك بنية الفكر السالب واستقلاله إدراكًا أعمق من إدراك برغسون.

بيد أن هذا الاستقلال لا يتنافى مع كون الحكم السالب يرافقه دائمًا وعي عميق يجعلنا نعده حكمًا موجبًا في حقيقته. ولا ريب في أن القضية: "الوجود، بفعل وجوده، تكتنفه الأسرار تمّاما" (أي إنه، في الصميم، ليس معقولًا بالنسبة إلينا)، تعبر عن حالة توتر وقلق عقلي، أكثر مما تعبر عن موقف عقل مطمئن ليقينه الذاتي. إنه مع ذلك، على يقين من السر، وعندما يؤكده، يؤكد حقيقة تتصل بالوجود في علاقته بالعقل، إذا لم تكن تتصل بالوجود "في ذاته".

إن كم القضية، وكذلك كيفها، خاصة ملازمة فيها. لذلك كانت القضايا الميتافيزيقية مكممة دائمًا. وبعض القضايا التي تكون بصورة قضية عامة - أو دالة قضية، على حد

(33) ر. شيرر، **الله والإنسان والحياة عند أفلاطون**، ص 67.

تعبير رسل - لا تفهم إلا بتوضيح موضوعاتها المنطقية، لذلك فإن القضية: "النفس خالدة" - طالما أنها قضية نجدها في مذاهب كثير من الفلاسفة - يمكن أن تعني: كل النفوس خالدة (القديس توما)، أو بعض النفوس فقط خالدة (نفوس الحكماء في رأي أفلاطون [؟] وكريسيپوس)، أو تعني أيضًا أن النفس اللاشخصية وحدها خالدة (ابن رشد). والقضية: "الإنسان حر" لا تتضمن، دائمًا، أن الإنسان، أيًا كان، يملك بالفعل حريته كما يملك تيار وعيه. إنها تعني، أحيانًا، أن الإنسان قادر على أن يكون حرًا، أن يصير حرًا، أي أن ينال حريته بتجاوز ذاته داخليًا. فالناس، من هذا المنظور، ليسوا كلهم أحرارًا، أو ليسوا أحرارًا دائمًا.

وهناك قضايا مفردة؛ وهي القضايا التي يكون موضوعها جوهرًا فرديًا مثل القضية: "العالم سرمدي"، أو القضية "الله موجود". صحيح أن غوبلو يرجع خاصة كونها قضايا مفردة إلى ما صدق الأحكام، لا إلى كمها[34]. فهو ينتقد كانت نقدًا قاسيًا لأنه لم يلاحظ أن التمييز بين **عام** ومفرد يتعلق بموضوعات الأحكام، في حين أن التمييز بين **كلي** وجزئي يتصل بعلاقة المحمول بالموضوع[35]. وهو يرى - مع اعترافه بصعوبة التغلب على مثل هذه العادة القديمة والثابتة - أن "أي امرئ يرضخ في هذه النقطة لنير العادة، يجب عليه أن ينصرف عن الاشتغال بالمنطق". ومع ذلك، فإننا نقرأ لبياجيه في كتابه المفصل الكبير في المنطق: "... والحال أن عمليات الاستنباط المباشر بين القضايا العامة والقضايا الخاصة أو المفردة، وعمليات الاستنباط غير المباشر أو القياس في منطق أرسطو، تستند كلها سواء بسواء على التمييز بين 'كل' و'بعض' بالمعنى الذي يتعلق بالعمليات بين القضايا"[36]. نحن لا نود أن نتوقف عند نقطة لا تتصل عن كثب بما نحن متصدون لدراسته، ولكننا نعتقد مع ذلك أنه يجب علينا أن نتبع تفسير كم الحكم، الذي قدمه رسل وبياجيه. يقول بياجيه أن معاني "كل" و"بعض" و"لا، أو لا أحد"، المرتبطة في علم القياس بنظرية القضايا، يعبر عنها أيضًا بالحدود الخاصة بدالات القضايا، بالألفاظ "دائمًا" و"أحيانًا" و"أبدًا"[37]. وهذا يفضي

(34) غوبلو، **المفصل في المنطق**، ص 175.
(35) المرجع نفسه، ص 175.
(36) ج. پياجيه، **المفصل في المنطق**، ص 37.
(37) المرجع نفسه، ص 50.

إلى تمثيل كم القضية بجهتها باللجوء إلى تكميم الرابطة[38]. لذلك فإننا نستطيع أن نقرر التكافؤ بين "بعض الناس أحرار" و"الإنسان هو أحيانًا حر". ولكن يجب عندئذ أن نعيد الجهة إلى مكانها في داخل الحكم.

إن نظرية غوبلو في الجهة معروفة، وهي النظرية التي تقول بأنه لا توجد جهة في الأحكام، وإنما توجد أحكام للجهة. فالقضية ذات الجهة تتحلل، في هذه النظرية، إلى حكمين متميزين: حكم الجهة (Modus)، وحكم الحكم (dictum). وعلى هذا النحو لا تكون الضرورة، مثلًا، "خاصة صورية" من خصائص الحكم، وإنما تكون "المادة لحكم ثانٍ ينضاف إلى الحكم الأول"[39].

نحن لا ننكر إمكان حمل حكم على حكم آخر. فبوسعنا أن نبدأ بتقرير القضية "الله موجود"، ثم نعززها بالتوكيد على أن هذا الوجود وجود ضروري. غير أن هذا لا يعني أن الحكم الأول يقرر نفسه دون أن تكون له أية جهة. إن ما يهمنا أن نلاحظه، بوجه خاص، هو أن القضية الميتافيزيقية لا ترمي في الأصل إلى الحكم على قضية أخرى بتصديقها أو دحضها. فعندما أكد برغسون احتمال خلود النفس، لم يكن يفكر في استرجاع القضية "النفس خالدة"، ليسِمَها بميسم الاحتمال. إنما كان يتوجه نحو دراسة الوقائع. فهو يقول: "إذا أثبتت التجربة أن جزءًا ضئيلًا فقط من حياة الوعي مشروط بالدماغ، وهذا ما نعتقده، نتج عن ذلك أن إزالة الدماغ يحتمل أن تبقي على حياة الوعي"[40]. ويضيف إننا "نؤكد توكيدًا مطلقًا - أعني توكيدًا لا تبعية فيه لفرضية ميتافيزيقية - ما نؤكده، حتى لو لم نؤكده إلا على سبيل الاحتمال". كذلك فإن توكيد الخلود عند كانت، كمسلمة من مسلمات العقل العملي، لا ينحو إلى أن يكون انتقاصًا من توكيد مطلق آخر صادر من العقل الخالص. وهذا ما نفهمه عندما نقرأ غوبلو نفسه وشرحه الفلسفة الأخلاقية عند كانت، في كتابه **منطق أحكام القيمة**. يقول غوبلو: "لو وجد توفيق نهائي بين الغايتين بذاتهما في حياة تالية، لوجب أن يظل توفيقًا غير يقيني، لكي يبقى الأمر الأخلاقي أمرًا مطلقًا، ولئلا تردّ الأخلاق إلى مرتبة الوسيلة"[41].

---

(38) لوكييه، **مشروع منطق منهجي ومبسط**، ص 79؛ إد. مورو - سير، **الفكر السالب**، ص 287.

(39) غوبلو، **المفصل في المنطق**، ص 159-166.

(40) برغسون، **الفكروالمتحرك**، ص 46.

(41) غوبلو، **منطق أحكام القيم**، ص 58.

نستطيع إذن أن نخلص إلى أن القضية الميتافيزيقية تؤكد نفسها، مع جهتها، في الامتداد التلقائي للفكر الذي يتأمل. إنها تعرض نفسها قضية جازمة أو مترددة، غير أن مضمونها "ذا الجهة"، يقرر نفسه، في جميع الأحوال، مضمونًا صادقًا. فديكارت لا يشك في أنه يشك، إنه على يقين من ذلك. لذلك فإننا نرى أن معنى الحقيقة معنى أساسي في الحكم، ولا نعتقد - على غرار جان دو لا هارپ - أن معنيي الحقيقة والخطأ يجب أن يُعدا معنيين فرعيين، فيجب أن نستخدم بدلًا منهما المعنيين: "ثبت أن ..." و"انتفى أن ..." فهما معنيان أكثر أولية[42].

7 - أحكام القيمة

وأحكام القيمة، أخيرًا، لها عين الخصائص الصورية التي لأحكام الوجود. يقول غوبلو: "إنه لخطأ، وخطأ جسيم، أن نظن أن الاستحسان والاستهجان هما، في أحكام القيمة، خاصتان صوريتان، مثل الإثبات والنفي في أحكام التلازم. إن مفهومات الطيب والخبيث، والجميل والدميم، والاستحسان والاستنكار، والإطراء واللوم، والاحترام والاحتقار، والتثمين، والتقدير، والتقويم، لا تقوم بدور رابطة مختلفة عن الرابطة 'هو'، بحيث تحل محلها، فيكون هناك اختلاف في الصورة بين أحكام القيمة وبين الأحكام المسماة أحكام 'التلازم' أو 'الوجود'. فهذه المفهومات خاصة بمحمول الحكم، وبالتالي بمادته"[43].

إن التسليم مع غوبلو بهذا التوضيح المنطقي لا يحسم المشكلة، التي تتعلق ببنية القيم، والتي هي مشكلة ميتافيزيقية تمامًا. والواقع أن بعض أتباع الوضعية الجديدة ينكرون وجود أحكام القيمة، ويردونها إلى أحكام واقع. وتتم عملية الرد هذه عن طريق فكرة الميزان أو المعيار. ويضرب مرسيل بارزان مثلًا يوضح المسألة إيضاحًا جيدًا: "يقول أحدهم إن هذه السيارة ممتازة. فإذا طلبنا من صاحب هذا الحكم توضيح فكرته، انتهى به المطاف تحت وطأة أسئلتنا إلى أن يقول لنا، مثلًا، السيارة الممتازة هي تلك التي تسير سيرًا جيدًا في الطريق، والتي تستطيع أن تحقق معدلات في استهلاك الوقود أدنى قليلًا، وبالسرعة التي تسير بها عادة. وقد تكون لدينا أيضًا

(42) جان دو لا هارپ، **منطق التوكيد الخالص**، المقدمة بقلم إ. برهييه.
(43) غوبلو، **منطق أحكام القيم**، ص 1.

بعض الاستيضاحات نطلبها منه - فهناك هذه العبارة المحيرة 'تسير سيرًا جيدًا في الطريق' - ولكن ما إن ينقضي وقت قصير حتى تكون لدينا لائحة بالخصائص المميزة. فأقيم الميزان. واختفى حكم القيمة"[44].

لا نود أن نناقش مشكلة تقع خارج ما يثير اهتمامنا الآن. يكفي أن نذكر بأن أرنولد ريمون، الذي لا يقبل النظريات المنطقية-الفلسفية لدى غوبلو، أو نظريات المنطقية الوضعية، يؤكد مع ذلك أن أحكام الوجود "الأحادية القيمة" وأحكام القيمة "الثنائية القيمة" تستند على "معطىً" معين، وأن "كل حكمٍ هو حكم قيمة وحكم وجود معًا، بمعنى أنه يثبت (أو ينفي) صفة الوجود على شيء ما يملك هذه الكيفية أو تلك، ويتصف بهذه الخاصة أو تلك"[45].

فالقول بأن أحكام القيمة هي ثمرة معرفة عقلية (أفلاطون)، أو قصدية انفعالية (شيلر)، أو محض خلق اجتماعي (دوركايم)، أو فردي (نيتشه، پولان) هو مسألة من مسائل الميتافيزيقا. بيد أن القضايا: الفكر أسمى من المادة، القيم الروحية أرفع من القيم الحيوية، كل الناس متساوون، هي قضايا يصدقها أولئك الذين يقررونها. فمن الممكن تمامًا أن تقوم في الأساس على معايير فردية، أو على مفهوم خاص للتصورات، وأنها لا تفرض نفسها، في الواقع، على جميع العقول. ولعلها، في هذا، تشترك في المصير مع قضايا الوجود، مثل القضيتين: "الإنسان حر" و"الله موجود". لكنها، منذ أن توضع كقضايا، تغدو عاجزة عن اتخاذ مكان لها خارج الصدق والكذب. ومن المؤكد أن من يقرر أن الظلم كريه، ليس قصده أن ينطق بقضية تعبر عن البر أو الرحمة، بل إن قصده أن يقول قضية صادقة. إنها تفرض نفسها على وجدانه، بصرف النظر عن تصوره للعدل، وبوسعه أن يسوّغها بتحليل الحدود، مستندًا على مبدأ أعلى يسلم بأنه بديهي.

قد يعترض معترض، فيقول إن هذا الشعور بالصدق، الذي يغلف كل حكم ننطق به، مآله إلى الاختفاء عند اكتمال الوعي المذهول أمام السر، أو الممزق بالشك، أو المفتون بالمثل الأعلى. هذا ممكن تمامًا. بيد أن الفرق بين الفكر النظري وبين التجربة التي نحياها، إنما يكمن - على وجه الدقة - في حضور الحقيقة في الفكر،

(44) م. بارزان، "التجربة المنطقية"، **المجلة الدولية للفلسفة** (1950)، ص 87.
(45) أ. ريمون، **مبادئ المنطق والنقد المعاصر**، ص 25-26.

الذي يحدد مكان الوجود الإنساني في ضوء العلو، وكأنه "أنا - لا - أعرف - ماذا"، أو "لا شيء - تقريبًا"، إذا استعرنا عبارات باتكليڤتش.

8 - المعرفة الدينية

ما أبعد فكرة الإساءة إلى مضمون الحقائق الدينية عن ذهننا، فهي لم تجلُ في خاطرنا قط، حاشا وكلا! والسبب في هذا بسيط، وهو أننا لا نهتم هنا إلا بالوجه الصوري منها وحسب، أو بعبارة أخرى، بطريقتها التي تؤكد نفسها بها، أو تقرر نفسها بوصفها صادقة. وإنه لمن الصعب حقًا، في بعض الأحيان، التمييز تمييزًا مجردًا أو مطلقًا بين الحقائق التاريخية البحتة وبين الحقائق الدينية بالذات. فمعجزات السيد المسيح، على سبيل المثال، هي من سياق التاريخ في نظر البعض، وهي، في نظر البعض الآخر، من نطاق الإيمان. فلا ينبغي أن يقض هذا مضجعنا، طالما أننا لا نتناول التوكيد منفصلًا عن صاحبه وعن المعنى الذي يضفيه عليه. فعندما يؤكد أحد المؤلفين في كتاب من كتب التعليم المسيحي مصدق عليه من الحبر الأعظم أن "وجود جهنم لم يكن موضع شك قط في الفلسفات وفي الأديان، سواء في العصور القديمة، أو في العصور الحديثة"[46]، فإنه يقصد، على وجه اليقين، أن يقول حقيقة من الحقائق. فلا ينبغي أن يتملكنا العجب، ونذكر مَثل الماديين، لأن هؤلاء في نظره، كما في نظر پسكال، ليسوا إلا طائفة "من الكاذبين، لا من الفلاسفة"[47]. فلنسلم بأن هذا لا شأن له بالإيمان. يبقى أن الكنيسة الكاثوليكية قد أعلنت أن وجود الجحيم "ركن من أركان الإيمان"[48]. فإذا لم يؤمن فيلسوف مؤمن، مثل برديايف، بوجودها، فهذا شأنه. ولكنه عندما يؤكد، هو من جانبه، أن "الإيمان بالجحيم هو في الواقع، ضعف في الإيمان"، أو أنه "إيمان بالشيطان قبل أن يكون إيمانًا بالله"[49]، فإنما هو يؤكد قضية يؤمن بها، قضية يرى، هو من جانبه، أنها قضية صادقة، نحن لا نزعم أن معنى الجحيم معنى واحد متواطئ في عقول الذين يؤمنون بوجودها. فقد يمكن القول، كما قال مؤلف كتاب **التعليم المسيحي** المذكور آنفًا، أن الجحيم

---

(46) المونسنيور كولي، **التعليم المسيحي المفسر**، ص 115

(47) المرجع نفسه، ص 41.

(48) المرجع نفسه، ص 116.

(49) ن. برياييف، **الحقيقة والوحي**، ترجمة أ. قسطنطين عن الروسية، ص 146.

هي، بالأحرى، "نار مادية"، أو أنها، كما قال أوغوست ڤالانسان، "تمزق ميتافيزيقي". والواقع أن ڤالانسان يحاول "أن يبني" الجحيم المسيحي "بناءً جدليًا". فهو يقول: "لنفرض أن نفسًا أنكرت الله بحريتها، وكفرت به في صورة الواجب، وأنها تشعر بأنها حكمت على نفسها بالدينونة. وليكن أنها، بالموت قد ظلت على اختيارها الحر الأثيم. ولنظهر أمامها، في هذه اللحظة، للحظة صغيرة جدًا، موضوعها المطابق: أنها ستندفع بكل قواها نحو هذا الموضوع نحو الله؛ ستندفع نحوه اندفاعًا جارفًا لا يقاوم، بسبب ما قيل عن الموضوع المطابق؛ ولكنها ستبتعد عنه أيضًا بكل قواها، مدفوعة بقوة جارفة قاهرة لا تقل عن سابقتها، لأنها ظلت ثابتة على اختيارها. وإنما تجري هاتان الحركتان المتضادتان في داخل الإرادة الواحدة نفسها. فما معنى هذا؟ إننا أمام إرادة ممزقة وكأنها منفصلة عن ذاتها، أمام نفس منشقة شقين، أمام ما لا ينقسم منقسمًا. فلا تمزق يضارع هذا التمزق الميتافيزيقي. ولا عذاب يعدل هذا العذاب. أين منه الحديث عن النار؟! إن الإنسان ليرى في حاله هذه حرفة أين منها لذع النار. هذه هي الجحيم[50]. يقينًا أن هذا ليعبر عن حقيقة في رأي ڤالانسان، مؤلف كتاب **النظرات**. إن تحري الدقة المنطقية ليجبره على مواجهة اعتراض محتمل هو: كيف نظهر الله أمام الإرادة، وكأنه موضوعها المطابق، دون أن تغمرها هذه الرؤية بالغبطة؟ فيجيب دون طويل تردد: "يخيل إليّ أن هذا الاعتراض لا يمكن أن يكون فيه عائق أمام الله".

إن عقيدة الثالوث الإلهي عقيدة جوهرية في الدين المسيحي. وهي يمكن أن تفهم وتفسّر بطرق مختلفة باختلاف علماء اللاهوت. بيد أن كل تفسير من هذه التفسيرات، إذا أخذناه وحده ونظرنا إليه بحد ذاته، يطرح نفسه على أنه صادق، عندما ينتهي إلى طرح نفسه. وللعقيدة معناها بالتأكيد. وهذا المعنى، على وجه التحديد، في عقل المؤمن، هو الذي أتاح لأحد المؤلفين أن يكتب في كتابه **المفصل في الميتافيزيقا** ما يلي: "لكننا قد رأينا في **الأخلاق** (ص 573)، أن الشخصية الإنسانية لا تتكوّن بما هو كل واحد بذاته بقدر ما تتكوّن بالعلاقات التي تربطه بالكائنات الأخرى، وتجعل منه عضوًا في مجتمع البشر. والله، في تفرّد استحقاقه، يصعب أن يبدو لنا محققًا نموذج الشخص. لذلك فإن الوحي المسيحي المتمثل بثلاثة أقانيم في

(50) ڤالانسان، **حول إيماني**، ص 84-85.

جوهر واحد، إذا كان يزيد تصورنا غموضًا، فإنه يلقي ضوءًا على الأقل على تصورنا لشخصه"[51]. ويبذل أرنولد ريمون قصارى جهده للدفاع عن الإمكان المنطقي للثالوث بضرب الأمثال من الحساب، فيذكر بأن سلاسل الأعداد الثلاث: الأعداد الصحيحة، والأعداد الزوجية، والأعداد الفردية، سلاسل متعادلة تمامًا، وبالتالي كانت "سلسلة الأعداد الصحيحة، وهي واحدة ولامتناهية معًا، تحتوي في داخلها سلسلتين أخريين متفرعتين منها، وهما لامتناهيتان مثلها"[52]. ويتساءل: لماذا لا يرتاح العقل للثالوث، طالما أنه يرتاح لهذا السر الحسابي؟

وهذا يعني، على ما نعتقد، أن السر لا يكون سرًا إلا لأننا نبدأ بالتسليم بمضمونه على أنه صادق. لذلك لا نرى أهمية للاعتراض الذي أعرب عنه برونشڤيغ في كتابه **تقدم الوعي**، والذي ردّده پارودي بحماسة، وهو اعتراض فحواه أن "الحجة التي يكاد يتعذر دحضها من بين الحجج التي ربما كان بالإمكان تقديمها ضد كل دين وضعي، هي أنه من المحال على أولئك الذين يتبنونه أن يعرفوا بالضبط ما يطلبون منا أن نؤمن به، وأن يعرفوا ما يؤمنون به حقًا هم أنفسهم..."[53]. لأن المؤمن يعرف تمامًا ما يؤمن به، طالما أنه لا يخلط إيمانه بأي إيمان آخر؛ غير أنه لا ينتظر منه أن يكون قادرًا على إعطاء "مضمون عقلي محدد" للإيمان بوجه عام، الإيمان الصالح في نظر جميع البشر على الإطلاق، أو حتى في نظر إخوته في الدين. إن المسلم الذي يؤمن بأن عيسى نبي من أنبياء الله، وأن محمدًا رسول الله وخاتم الأنبياء لن تقف في وجهه أية عقبة قد تنأى به عن حقيقة إيمانه.

على أن جملةً لشِستوف، مقلقة إلى حد مخيف، يمكن لها، للوهلة الأولى، أن تقلب كل ما قلناه لتونا رأسًا على عقب. ذلك أن شِستوف، بطل "التمرد على البداهات" يقول إنه "يكفي أن نسلم بدين من الأديان على أنه حق، حتى يكفّ عن الوجود على الفور"[54]. ويرفض ريمون ڤانكور تصور شِستوف، ويرى أنه مسلمة كاذبة، تؤكد "أنه لا يوجد دين حق في ذاته، وأن أي تسويغ عقلي للحقيقة الدينية

---

(51) ب. فولكييه، **المفصل في مبادئ الفلسفة**، م 3: **الميتافيزيقا**، ص 481.

(52) أ. ريمون، **الفلسفة الروحانية**، ج 1، ص 242.

(53) د. بارودي، **بحثًا عن فلسفة**، ص 28.

(54) ل. شِستوف، **قدرة المفاتيح**، ص 384.

محال"[55]، كما يرفض، من جهة أخرى، التصور الهيغلي للدين، لأننا، كما يقول، "ننسب للدين الكاثوليكي علوًا جذريًا وقيمة فريدة"[56].

وموقف ڤانكور يؤيد ما طرحناه من حيث إننا قررنا أن الحقيقة الدينية هي، في نظر الذي يقررها، الحقيقة تمامًا بلا زيادة ولا نقصان. ولكن ماذا تعني جملة شستوف بالضبط؟ يقينًا إنها لا تريد أن تلبس لبوس المفارقة، لتخلع بابًا مفتوحًا على مصراعيه، وتبذل جهدًا لا طائل من ورائه، وتسجل **الواقعة** المتمثلة في وجود أديان متنوعة. كما أنها لا تعني أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن تستنتج استنتاجًا عقليًا، وأنها عاجزة عن أن تتخذ مكانًا لها في سياق البحث الإنساني، بعد أن نزلت بكلام الله إلى مرتبة عدم الضرورة، لأنها ما كانت، في مثل هذه الحال، لتبعث الذعر في نفس الأب ڤانكور. وإذا أخذناها في سياق النص، وجدنا أنها ترغم فنومنولوجيا هوسرل المتعالية على الاعتراف بما تجد نفسها فيه من امتناع تحقيق مطامحها، وإيجاد أساس في العقل للدين "الحق"؛ الدين الذي يملك معنى في ذاته. حينئذ يكون معناها – وهنا تبتعد عن التصور التقليدي الذي يدافع ڤانكور عنه – أن الحقيقة الدينية لا تستطيع أبدًا، **حتى على الصعيد النظري**، أن تفرض نفسها على الجميع. وهذا يتضمن، في رأي شِستوف، أن مثل هذه الحقيقة لا تمد جذورها في الإنسان بوجه عام، أو في العقل المشترك، أو في الوجدان الطاهر المنعتق من إسار الأحكام المسبقة، وإنما تمتد جذورها، على وجه الدقة، في نفس فردية نذرت نفسها لرسالة وجودها.

ليس لدينا أي اعتراض على أولئك الذين يحبون أن يصونوا في أعماق صدورهم سر حقائقهم الدينية المكنون وفرادة علاقتهم بالعلو. يكفيهم، عندما لا يرضي كلامهم أن يفرق في الصمت، أن يجعلوا من أي توكيد ديني يعلنونه توكيدًا صادقًا. وإلا لما كنا فهمنا شيئًا من أي شيء، ولما كان شيء، في الحقيقة، جديرًا بأن يقال.

ينبغي لنا أن نواجه الآن صعوبة من نظرية في الحقيقة الدينية تسلم بأن مثل هذه الحقيقة يمكن أن [تـ]كون متناقضة من الناحية العقلية، دون أن تكون متناقضة من الناحية الأخلاقية. ويضرب جان دو سوسور، الذي يدافع دفاعًا طويلًا عن هذه

(55) ر. فانكور، **الفنومنولوجيا والإيمان**، ص 82–83.

(56) ر. فانكور، **الفلسفة وبنيتها**، ص 98.

النظرية، مثال "العلاقة بين قدرة الله الكلية وبين حرية الإنسان"[57]. فبعد أن يقرر أن المؤمن "يشعر بأنه يجب أن يؤمن بأنه حر وبأنه مسيّر بمشيئة الله"[58]، يرفض كل محاولة من محاولات حل المشكلة، وهي المحاولات التي تقوم إما على حذف هذا الحد أو ذاك من حدّيها، أو على تأويل معنى "الحرية" ومعنى "السير بمقتضى مشيئة الله" تأويلًا يزيل عنهما طابع التناقض العقلي. ومن هنا كان اللجوء إلى المعيار الأخلاقي، الذي يقرر - خلافًا للمعيار العقلي - أن الحكمين: "الإنسان مسير بمشيئة الله تسييرًا مطلقًا"، و"الإنسان حر حرية مطلقة"، حكمان متساوقان ومتكاملان. ويقينًا إن المؤلف لا يرمي إلى التملص من التفكير المنطقي ومن مبدأ عدم التناقض، وإنما يلح فقط على ضرورة إدخال معايير خاصة إلى كل ميدان من ميادين الفكر. وهو يستطرد قائلًا: "إن ما نطالب به هو أن نتجنب التناقض الأخلاقي والديني في الأخلاق والعقيدة، كما نتجنب التناقض العقلي في العلم"[59]، وهذا التحليل، الذي لا نستطيع عرضه بتفاصيله، يخلص بنا الى أن الحقيقة الدينية لا يجب أن ننظر فيها من وجهة النظر العقلية، التي تجعلها أحيانًا مخالفة للعقل. ونعتقد أن هذه النظرية تتضمن أن توكيدًا كهذا التوكيد الحاصل من دمج الحكمين المذكورين، والذي نستطيع أن نعبّر عنه على هذا النحو: "إن الإنسان الحر حرية مطلقة هو إنسان مسيّر تسييرًا مطلقًا"؛ إنما هو توكيد "يحسن"[60]، في رأي المؤلف، أن نؤمن به.

فلنسلم بأن الوجدان الأخلاقي المكون وفق النص الحرفي للكتاب المقدس يجد نفسه مضطرًا إلى القبول بهذه القضية. ولكن هل يستطيع الإنسان كلًا، الإنسان الذي ينطوي على شروط الأخلاق والمعقولية النظرية، هل يستطيع حقًا أن يغضي عن التمزق والقلق، لا بل عن النزعة اللفظية، بالاعتماد بلا قيد ولا شرط على التمييز بين المعيارين؟ فلنقل إن نقل الحقيقة الدينية إلى الصعيد الأخلاقي لا يخرج التوكيد نفسه من نطاق الحق. ومن الجدير بالملاحظة أن الفكر الديني في العصور الحديثة يزداد إلحاحه بالتدريج، حتى في داخل تيار التومائية الجديدة، على "الشروط الأخلاقية" لامتلاك الحقائق الدينية. بيد أن الموقف الأخلاقي المطلوب شرطًا مسبقًا **ولازمًا**

(57) جان دو سوسور، **تناقضات الفكر الديني**، ص 76.
(58) المرجع نفسه، ص 125.
(59) المرجع نفسه، ص 106.
(60) المرجع نفسه، ص 80.

للانفتاح على العالم الخارق للطبيعة يظل ملتبس المضمون. وهو عاجز عن أن يتأسس في المطلق، أو على الأقل في الزماني الكلي، ولذلك يختلف من شخص إلى آخر، ولا يتميز أبدًا عن "الأخلاق" الفردية لذلك الذي يشترطه. وإذا عدنا إلى مثال الجحيم، لاحظنا أن أولئك الذين يدافعون عن وجود[ه] ويقدمون له المسوغات، يستندون، مثل القديس أوغسطين، على معنى "العدالة"، ويقررون أن "إلهًا بغير عدالة، إلهًا لا ينتقم، لا للإهانة التي تلحق بعزته، ولا للنظام ينتهك انتهاكًا خطيرًا، ليس الإله الحقّ..."[61]، فالأخلاق الرفيعة إذن هي التي تبصرهم بنورها بحقيقة العذاب الأبدي. غير أن الذين ينكرون الجحيم، حتى لو كانوا من علماء اللاهوت، لا يقلون عن غيرهم استنادًا إلى دواعي الأخلاق. فلا يتردد برديايف نفسه في أن يقرر أننا "نستطيع تقويم درجة نمو الوجدان الأخلاقي عند إنسان معين بموقفه حيال فكرة العذاب الأبدي في جهنم"[62]. وقد اضطره "حسّه الأخلاقي" إلى أن يجد في الأناجيل "عدة أمور تافهة" تتصل بمسألة الجحيم، ولكنه يفسرها بأن "الإنسانية، في ذلك العصر، كانت تؤمن بعذاب الجحيم إيمانًا راسخًا، وأنه كان يجب أن تخاطب هذه البيئة بلغة تقدر على إدراكها"، ويفسرها أيضًا بأن "طبيعة السيد المسيح البشرية تتضمن ... كل التحديدات الملازمة لها، باستثناء الخطيئة"[63]. ويبدو أن برديايف يقف، في نضاله ضد "التصور العدلي" للمسيحية، موقف كيزرلنغ، الذي يصرح بأن بني إسرائيل هم الوحيدون الذين ربما ولدت فكرة الخلود عندهم من فكرة (الجزاء)"[64]، كما يصرح بأن "جزاء الذنوب الزمنية بالقصاص الأبدي إنما هو نوع من الهمجية الأخلاقية"[65].

والخلافات نفسها قائمة في الفكر الإسلامي. فمحمد إقبال، وهو واحد من أعظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ينهي تفسيره للذات البشرية في القرآن الكريم، فيؤكد توكيدًا يتسم بالمفارقة، عندما يقول: "ليس في الإسلام أي شيء يشابه العذاب الأبدي"[66].

---

(61) يُنظر: ج. ب. جوجي، **قاموس الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي**، مادة الجحيم، المجموعة 1065.
(62) ن. برديايف، **الحقيقة والوحي**، ص 143.
(63) المرجع نفسه، ص 147.
(64) أوغوست أ. لوميتر، **كيف نضع إثبات الخلود؟**، ص 108.
(65) المرجع نفسه، ص 114.
(66) محمد إقبال، **إعادة الفكر الديني في الإسلام**، الترجمة الفرنسية بقلم أو. ميروفتش، ص 134.

9 – خاتمة

نخلص إذن الى القول بأنه لا معنى لأية قضية إلا إذا عدت تعبيرًا لفظيًا عن فعل الحكم. وهذا الفعل فردي في جوهره، فلا يمكن له أن ينفصل عن فاعله الذي يفعله **على الفور**، ويعطيه معنى معينًا. إنه الريشة التي ترسم على مستوى التوكيد المرحلة الأخيرة من مجرى داخلي. وهو يحافظ على نفسه، بهذا المعنى، بخلق مستمر، ولا يتخطى نفسه إلا بالفناء، بفعل حكم آخر، غير أنه – عندما يقرر نفسه – من المحتم أن يقرر نفسه على أنه صادق.

الفصل الثاني

الحقيقة والبرهان

1 - معنى البرهان (preuve)

إن الحكم، الذي يقرر نفسه على أنه صادق، يقرر نفسه أيضًا على أنه قد أقيم البرهان عليه. والبرهان هو، على وجه التحديد، ما يسمح له بأن يؤكد نفسه، هو القوة التي تدعمه من الداخل، وتثبت صحته وصدقه. والواقع أن امتلاء الوعي بحقيقة من الحقائق، إنما هو إدراك هذه الحقيقة في ينابيعها وأسسها الشرعية، وإذا أخذنا بهذا المعنى للبرهان - ونحن لا نرى له معنى غيره - فلا يمكن لأية قضية أن تقرر نفسها بلا برهان. وعندما تحمل برهانها في ذاتها تسميها بديهية.

لقد ذهب بعضهم إلى حد القول - وهذا خطأ، على ما نعتقد - بأن البداهة تتأسس على الاستدلال، يقول جاك جالابير: "أما البداهة، بالمعنى الدقيق للكلمة، كبداهة **الكوجيتو الديكارتي** مثلًا، فهي حصيلة تحليل نقدي. وهي أقرب بكثير إلى كونها نتيجة استنباط من كونها تأملًا للوجود، إن وجود (أفكر) يبدو كأنه لا يتطرق إليه الشك، ولكن هذا ليس بلا سبب، وبالتالي ليس بلا استدلال"[1].

إن ما يشغل بال جالابير هنا هو التمييز بين ما يراه بداهة حقيقية وبين البداهة قبل-النقد. فهذه ليست، في نظره، بداهة "بالمعنى الدقيق للكلمة"، طالما أننا "أيدنا باسمها أخطاء كثيرة". ولكن جالابير لا يصل في التماسه البداهة في ذاتها إلا إلى بداهات

(1) جاك جالابير، **الواحد والكثير**، ص 19.

شخصية. والواقع أن ما لا يراه هذا المفكر بديهيًا، قد يراه ذاك المفكر بديهيًا تمامًا. وإننا نعتقد، مع ذلك، بأنه يمكن لبداهة أولية أن تكون موضعًا للجدل في وعي ما، بل يمكن أن تزول منه وتمحى. ولكنها عندما تفرض نفسها، هنا والآن، فإنها تفرض نفسها، بما هي بداهة، خارج نطاق كل برهان خارجي. إننا لا نزال إذن نؤيد الفكرة المدرسية القائلة بأن البرهان ما هو إلا إرجاع إلى البداهة.

هل ينبغي لنا أن نميز بين ألفاظ مثل: برهن، وأثبت، وأقام الدليل؛ أو بين وضَّح، وأيّد، وأقام الحجة، وجزم، وحسم، وقطع، وأفحم؟ مهما يكن من أمر، فإنه يقال بوجه عام إن كل برهان قاطع (Démonstration) هو برهان (Preuve)، ولكن ليس كل برهان برهانًا قاطعًا. والحقائق في علوم الطبيعة لا يقام عليها برهان قاطع، ولكن البرهان عليها يكون بالتجربة. ويكون ثمة برهان قاطع عندما نبرهن أن حقيقة ما هي النتيجة المنطقية لحقيقة أخرى[2]. إن برغسون، مثلًا، لا يقيم برهانًا قاطعًا على احتمال خلود النفس، لكنه يبرهن عليه. ويمضي جاك شوفالييه قدمًا بالخطوط الرئيسية في موقف برغسون، فيعيد إلى الذاكرة تصريحًا لكلود برنار، ويؤكد أن "فكرة الخلود هي فكرة تجريبية، أي قابلة للخضوع لمراقبة الوقائع وللصمود حتى النهاية أمام هذا الامتحان الحاسم ..."[3]. وهو يعتقد، وإن كان لا يؤمن باستحضار الأرواح، بأن "الإيمان العام جدًا والملح بوجود الأشباح والأطياف كان سيبدو عسيرًا تفسيره، لو أنه كان مجردًا من أي أساس واقعي"[4]. وهو يقول على كل حال إن "وجود اتصالات التعاطف عن بعد كوقائع لا يتطرق إليها الشك، ولا سيما في لحظة الموت، فضلًا عن وقائع التنويم المغنطيسي المعروفة والثابتة ... تسمح بأن نستنتج أنه يوجد في كل واحد منا وعي أرحب، وملكات أعمق تظل، في أكثر الأحيان، في حالة الكمون، أو مغطاة في أثناء حياتنا الأرضية، ولكنها تكون قابلة - بعد افتراقها عن الجسد، الذي كان يحدّ من ظهورها في الحياة الدنيا - لتوكيد ذاتها في كمالها، والاتصال بالأحياء بطريقة واقعية ناجعة"[5].

---

(2) يُنظر: لوي ليار، **الموسوعة الفرنسية الكبرى**، مادة Démonstration.

(3) جاك شوفالييه، **الحياة الأخلاقية والآخرة**، ص 173.

(4) المرجع نفسه، ص 178.

(5) المرجع نفسه، ص 182.

ويذكر غاريغو-لاغرانج، من جهة أخرى، بأن مجمع الفاتيكان يعلن بصراحة أن "العقل السليم يقيم البرهان القاطع (démontre) على أسس الوحي من جهة أخرى. ويضيف أن أحد آباء المجمع طلب أن يُستبدل بفعل الإيمان"، أي على وجود الله وصدق هذا الوجود، من جهة، وعلى حقيقة "برهن برهانًا قاطعًا" (démontrer) - الذي يفترض أن العقل ينطلق من مبادئ يدرك أنها صحيحة بنوره الذاتي - فعل "برهن" (prouver) الذي لا يفترض ذلك. غير أن المجمع رفض تعديله المقترح. ويخلص غاريغو-لاغرانج إلى القول إنه "إذا كان المجمع لا يتردد في أن يتكلم عن برهان قاطع (démonstration) في ما يتصل بالوحي، رغم أن هذا الوحي لا يمكن البرهان عليه، إلا برهانًا غير مباشر، بإشارات خارجية طارئة (معجزات)... فمن باب أولى أن يقبل البرهان القاطع (démonstration) على وجود الله، لأن هذا الوجود يبرهن عليه، ليس بإشارات خارجية طارئة فحسب، بل بمعلولات العلة الأولى، وهي معلولات خليقة بأن تقدم برهانًا قاطعًا مباشرًا بطريقة بعدية"[6].

مهما يكن من أمر، فإننا لن نلقي بالًا لهذه التمييزات، ما دام الفلاسفة أمثال كانت، أو لوروا، أو جيمس، أو حتى مارسيل، لا يطلقون توكيداتهم دون أي برهان. وإن رفضوا هذا البرهان أو ذاك. وعندما ألّف رينيه لوسين كتابه **المدخل إلى الفلسفة**، لم يشأ أن يستخدم، في المناقشة حول وجود الله، لفظ البرهان (Preuve)، "الذي لا بد أن فيه إلزامًا"، واكتفى بلفظ الحجة (argument)، الذي يدل على سبيل"[7]، أما في كتابه الأخير، فهو لم يتردد في أن يقول: "أن لا شيء يمكن أن يكون مفهومًا لولا فكرة اللامتناهي، إنها برهان (Preuve) جديد على وجود الله"[8]. أو يقول أيضًا: "عندي أن البرهان (preuve) الرئيس على وجود الله هو الفرح الذي يملك عليّ مشاعري، عندما أفكر بأن الله موجود"[9].

أما التمييز بين البرهان القاطع (démonstration) والتبيين (monstration) الذي أصبح شائعًا جدًا، ولا سيما في الفلسفة الوجودية بدءًا من لوكييه، فإنه لا يغير من صميم

(6) غاريغو-لاغرانج، **الله، وجوده وطبيعته**، ص 30.
(7) رينيه لوسين، **المدخل إلى الفلسفة**، ص 391.
(8) رينيه لوسين، **اكتشاف الله**، ص 10.
(9) المرجع نفسه، ص 18.

المسألة شيئًا. لأن التوكيد، أيًا كان لا يستلزم برهانًا قاطعًا (démonstration) على وجه الحصر، أي برهانًا استنتاجيًا محضًا. إنه، في الحقيقة، لا يستلزم شيئًا على الإطلاق، ما دام لا يبدأ، من قبل، بوضع نفسه بلا جذور، حتى يحتاج، من بعد، إلى تسويغ. فلا يمكن له أن يكون إلا النتيجة، التي تنتهي إليها مسيرة فكر، أو صراع وجود. ثم إن الذي يكتفي بأن يبين حقيقة بدلًا من أن يبرهن عليها، يريد أن يُري غيره ما رآه هو. والحال أن ما رآه هو بديهي، أو هو نتيجة عدد من البداهات. فهو، بالنسبة إليه، مبرهن عليه تمامًا. أما التبيين، الذي يريد أن يتخذ مكانه خارج البداهة وخارج البرهان، فهل يمكن أن يكون أسلوبًا نرجو به أحدًا أن يصدّق ما لا نصدّقه نحن بالذات؟

نستنتج أن أنواع البرهان كلها ترجع، في الصميم، إلى القوة المقنعة، التي تكوّنها.

إن طرق البرهان لكثيرة بالتأكيد. ونحن نستطيع التركيز على الخصائص النوعية، التي تميز البرهان التجريبي من البرهان الرياضي، أو البرهان التاريخي... ولكن عصب البرهان، وقوامه الذي يكوّنه برهانًا، يكمن في صفة الضرورة بالذات، التي تتصف بها حركة الاستدلال. ويلفت المنطقي الإنكليزي ريتشارد واتلي إلى أن الفيلسوف يستنبط، وأن البرهان من شأن المحامي[10]. ومعنى هذا أنه، إذا كان الثاني يحاول أن يؤيد، بقدر ما يستطيع قضية معينة، فإن الأول يكتفي بأن يستخلص النتائج الشرعية من المقدمات التي يسلم بها، أو بأن يستند على الحقائق المثبتة من قبل، لكي يكتشف حقائق جديدة. ولفظ "فيلسوف" مستخدم هنا بمعنى باحث، بصرف النظر عن الميدان الذي يبحث فيه. وفعل الاستنباط عنده يتزامن مع تقدم معرفته اليقينية. إننا لا نتوقف عند اختيار الكلمات، ولكن صميم المسألة يستلزم أن يُدرَج الحكم المثبت على أنه صادق في سياق التفكير أو التأمل. وهذا يلقي ضوءًا على التمييز المألوف بين اليقين **الكامل** في الرياضيات واليقين **الناقص** في علوم الطبيعة، أو العلوم الأخلاقية. ولا ينبغي لهذا التمييز أن يجعلنا نعتقد أن الحقيقة الرياضية أصدق، إذا صح التعبير، من الحقيقة الفيزيائية، أو التاريخية، أو الفلسفية. ولا ينبغي له أيضًا أن البرهان في الرياضيات أكثر إقناعًا أو أشد حسمًا من البرهان في الفلسفة. وهذا لسبب بسيط، هو أن الحكم الميتافيزيقي، مثلًا، ليس مرغمًا بفعل قدر تكتنفه الأسرار على تقرير نفسه أنه صادق، بأي ثمن، مهما كانت نواقصه الذاتية. وليس لقائله الحق في توكيده

(10) مبادئ المنطق (بالإنكليزية)، ص 174.

على أنه صادق، أو حتى القدرة على ذلك، إلا إذا انكشف له أنه كذلك. لا ريب أن التوكيد المقصود هنا هو التوكيد الداخلي والوجداني، أي التوكيد الحقيقي الأصيل والروحاني، وليس التوكيد اللفظي الذي يستطيع أن يكذب، فهذا نوع من التوكيد لا يثير اهتمامنا. وإذا لم يخطر حكم من الأحكام في الفكر إلا حكمًا محتملًا أو شرطيًا، فما عليه إلا أن يعبّر عن نفسه بقضية احتمالية أو شرطية. ويكفي أن تدمج جهة الحكم بمضمونه حتى تصان حقيقة هذا الحكم الخالصة سليمة من كل شائبة. لذلك نتردد كثيرًا في قبول الفكرة التي يعبر كريسون عنها بهذه الجملة: "... بوسعنا أن نقول عن قانون في الفيزياء، مثل قانون سقوط الأجسام في الفراغ، وعن حقيقة من حقائق الفيزيولوجيا، مثل دوران الدم عند الفقريات العليا، وعن واقعة تاريخية، مثل وجود لويس الرابع عشر، إنها مثبتة علميًا. ويقينًا إن هذه أمور لم تبرهن بطريقة موثوقة كمثل الطريقة السائدة في الرياضيات. ولكن هذا لا ينتقص شيئًا من كونها لا يتطرق إليها الشك"[11]، فهذه الجملة، بمعناها الظاهر على الأقل، تقر على نحو غريب أن تكرّس حقيقة على أنها "لا يتطرق إليها الشك" رغم أنها لا تكون قد برهنت بطريقة موثوقة ثقة مطلقة. وهي تأذن، على كل حال، بتقرير حكم معين بلا قيد ولا شرط، وبلا تحفظات، رغم ما تتصف به البراهين التي يقوم على أساسها من ضعف نسبي. إننا نعتقد، بالأحرى، أن المؤرخ، الذي يسلم تسليمًا لا ريب فيه بوجود لويس الرابع عشر، يسلم في الوقت نفسه بكفاية الطريقة، التي تبرهن على هذا الوجود، كفاية ذاتية. يكفي أن يعي وعيًا وجدانيًا عميقًا حدود البرهان الذي يملك، حتى يستنكف كليًا عن تقرير توكيده التاريخي. فالحكم لا يستطيع أن يعلو على أسسه الذاتية بأكثر مما يستطيع طفل أن يقفز فوق ظله. هذا وسنناقش في صفحات قادمة تحليل كريسون الذي يدرج القضايا الميتافيزيقية في مجال "ممتنع التحقق" أو "ممتنع التحقيق".

2 - أساس التوكيد

إن النظر في التوكيد في معناه الكامل، وإعطاءه المعنى الذي ينسبه إليه قائله، وإدراكه في مرحلته قبل-اللفظية، إنما هو المحافظة على ألوانه التي تضفيها عليه جهاته الخفية، وصون الطاقات التي تبعث الحياة فيه من الداخل. لذلك فإن القيمة

(11) أ. كريسون، **الممتنع التحقيق**، ص 13-14.

الحقيقية لكل توكيد غير مباشر تمنعنا من أن ننظر إليه على أنه قضية ولدت سفاحًا؛ قضية تقرر نفسها دون أن تكون لها أية صلة قربى مع قضية أخرى معروفة، قضية تتجاسر على إعلان لاشرعية وجودها، دون أن تغرق في الدم.

وهذا يسوقنا إلى الإلحاح على العلاقة التي لا تنفصم والقائمة بين القضية-النتيجة، وبين القضايا-المقدمات، عندما لا تثبت تلك القضية نفسها بديهية في وجدان ذلك الذي يعتنقها. وهذا ما سنقوم به بإجراء مناقشة موجزة لبديهية منطقية مزعومة.

تردد كتب المنطق الوجيزة بعد أرسطو القول: "من مقدمتين صادقتين لا يمكن أن نستنتج نتيجة كاذبة، ولكن من مقدمتين كاذبتين يمكن أن نستنتج نتيجة صادقة، بشرط ألا تُحمل على السبب، ولكن على ما هو في الواقع"[12]. والقسم الثاني من هذه البديهية هو الذي نتوقف عنده. إن جاك ماريتان يعرضها على النحو التالي: "... قد يحدث في نتيجة صحيحة من مقدّم كاذب أن ينتج تالٍ صادق. ويكون الأمر على هذا المنوال، مثلًا، في الاستدلالات التالية: 'محفظة نقودي في القمر، والقمر في جيبي، إذن محفظة نقودي في جيبي'؛ 'كل مربع له ثلاثة أضلاع، وكل مثلث مربع، إذن كل مثلث له ثلاثة أضلاع'. ومن الواضح أن مثل هذه الاستدلالات لا تولد نتيجة صادقة إلا بالمصادفة"[13]. ثم يضيف، في ملاحظة على الهامش: "وهكذا فإن المصادفة إذا لعبت إلى جانب مادة المحاجة، تستطيع إما أن تستنتج الصادق من محاجة فاسدة من جهة الصورة (نتيجة مادية)، أو أن تستنتج الصادق من محاجة صحيحة، المقدَّم فيها كاذب". والواقع "أن المقدم الكاذب يمكن أن يصبح **صادقًا في شيء ما** (أي من حيث أنه يجعلنا نرى تاليًا ما على أنه صادق، ويتفق لهذا التالي أن يكون صادقًا من جهة أخرى)، دون أن يكون لذلك **لا كاذبًا**. فمبدأ التناقض لا يمنع أنه من مقدّم كاذب يمكن أن ينتج تالٍ صادق[14]. وينبه جاك ماريتان إلى أن الكاذب في هذه الأمثلة **لا يبرهن** على الصادق، **ولا يسببه**، وإنما "**الصادق ينتج** من الكاذب بالعَرَض".

وقد قام ل. آنفلاد بدراسة هذه المشكلة دراسة تفصيلية، وأدت به **إلى دحض**

---

(12) أرسطو، **الأورغانون**، ترجمة تريكو، التخيلات الأولى، 11، 2، 5.

(13) جاك ماريتان، **مبادئ الفلسفة**، م 2؛ **نظام المفهومات**، ج 1: **المنطق الصغير**، ص **194-195**.

(14) المرجع نفسه، ص 195.

المبدأ دحضًا تامًا[15]. وهو يتناوله بالصيغة التالية: **من مقدمتين كاذبتين تنتج نتيجة كاذبة أو صادقة**، وينهي مقالته بقوله: "في المنطق السليم، كان ينبغي القول: في الاستنتاج السليم، من صادقتين لا تنتج كاذبة، ومن كاذبتين لا تنتج صادقة... من صادقتين تنتج صادقة حصرًا، ومن كاذبتين تنتج كاذبة حصرًا"[16]. ونحن لا ننوي أن نعود إلى تطبيق هذه البديهية في أشكال القياس. فبالإمكان العثور عليها في **أورغانون** أرسطو. أما دراسة آنفلاد فقد تكشفت عن دراسة مبتكرة تمامًا، يقول فيها: "إن المبدأ، على حد علمي، لم يطرح للمناقشة ولم يوضع موضع التساؤل البتة، سواء أقيم البرهان عليه، أو فسر تفسيرًا، أو ذكر ذكرًا وحسب"[17]. ومضى قدمًا إلى حد إقامة البرهان القاطع على أن هذا المبدأ وهم خالص. فهو يقول بحق إن المصادفة "حملت بالطبع ما ليس لها يد فيه، فماذا جاءت لتصنع في نتيجة منطقية؟"[18]. وهو لا يرى أية صلة منطقية بين "القمر، وجيب السيد ماريتان، ومحفظة نقوده"[19]. والكلام أيضًا عن نتيجة، "في حين أن القضية الثالثة لم تبرهن على الإطلاق أو تثبت بالمقدمتين، أليس انصرافًا عن المنطق؟". و"النتيجة الصادقة بدون المقدمتين، ورغم المقدمتين، لا تنتج من المقدمتين: إنها ليست نتيجة لازمة على الإطلاق"[20]. فماذا نصنع بهذا المبدأ؟ يرفض آنفلاد "الانطباع بأنه يكون أقرب إلى الصواب أن نقلبه قلبًا تامًا فنقول: من مقدمتين كاذبتين لا ينتج شيء"[21]، ويعدّه انطباعًا وهميًا. لأن أرسطو أقام البرهان القاطع على أنه "إذا كانت الكبرى كاذبة كليًا، والصغرى صادقة، فإن لزوم نتيجة صادقة لا يكون ممكنًا، وإنما الممكن نتيجة كاذبة فقط". وبالتالي فإن "من كاذبتين لا ينتج شيء" تكون غير صحيحة، مثل: "من كاذبتين تنتج نكتة" سواء بسواء. فيجب إذن تصحيح الصيغة، فنقول: "من كاذبتين تنتج كاذبة، وحصرًا كاذبة ..."[22].

---

(15) ل. آنفلاد، **تأملات في إحدى بديهيات المنطق**: "ex falso sequitur quodlibet"، محفوظات الفلسفة، م 11، الدفتر الثالث، ص 191-227.

(16) المرجع نفسه، ص 227.

(17) المرجع نفسه، ص 191.

(18) المرجع نفسه، ص 193.

(19) المرجع نفسه، ص 196.

(20) المرجع نفسه، ص 198.

(21) المرجع نفسه، ص 224.

(22) المرجع نفسه، ص 225.

هذه هي النقطة، على وجه التحديد، التي لا نستطيع أن نقبلها في تحليل ل. آنغلاد. فنحن نعتقد بوجوب تناول المسألة بطريقة أبسط وأكثر جذرية. ولنقل، على الفور، إننا عندما نكون أمام قياس، فإن أية حقيقة مبرهنة "بأسباب أخرى" لا يحق لها التدخل. ويتم تجاهلها بكل بساطة. ولو قال ماريتان، على سبيل المثال، إن نتيجة البرهان الأنطولوجي عند القديس أنسلم صادقة بالمصادفة أو بالعَرَض، فكان على خطأ. إن فيلسوفًا مثل رسل لا يجد فيها أي معنى. زد على ذلك أنه يجب ألا ننسى، عندما يصرح ماريتان، في مثال محفظة نقوده، بأن الصادق ينتج من الكاذب، أن محفظة النقود التي في جيبه لا بد أن تكون هي عينها محفظة النقود التي في القمر...

ومن جهة ثانية، فالقياس لا يكون له معنى إلا عندما يقوم فرد من الأفراد باستخلاص نتيجة من المقدمات، التي بدأ بتوكيده إياها. فهذه المقدمات، في نظره، لا يمكن أن تقرر نفسها إلا على أنها صادقة. فمن المحال عليه أن يعدّها كاذبة، وأن يحاول، في الوقت نفسه، استخلاص نتيجة منها. إن النظر إلى قضية على أنها كذبة يعني إعدامها بفعل ذلك تلقائيًا. ومن العدم لا نستطيع أن نستنتج شيئًا. إننا نستطيع، في أقصى تقدير - وهذا يكون في تمرين من تمارين المنطق، وليس في الفكر الإنشائي - أن نحاول استخراج ما هو متضمن في مقدمات لا نقرّ بها في الواقع، ولكن يجب، حينئذ، أن نفترض أنها صادقة؛ وتكون النتيجة صادقة صدق حقيقة شرطية-استنتاجية. وإلا وقعنا مرة أخرى في صعوبات إيمنيدس. من هنا يلزم النتيجة التالية: من مقدمات كاذبة لا أستطيع أن أستخلص أية نتيجة لازمة، لسبب بسيط هو أن الباطل، في نظري، ليس له وجود.

ويبدو هذا أكثر وضوحًا أيضًا في الحالة التي تعمل فيها المصادفة، على رأي ماريتان، من جانب مادة المحاجّة و"تجعل الصادق ينتج من محاجّة خاطئة من جانب الصورة". فإذا قلنا: اثنان واثنان تساوي أربعة، وتوما الأكويني يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة، إذن توما الأكويني هو أعظم فلاسفة الإنسانية قاطبة، فنستنتج، بحسب نظرية ماريتان، "نتيجة مادية" صادقة، بالاستناد إلى المحاجة الخاطئة من جانب الصورة. وفي الحقيقة إن النتيجة نتيجة سيئة فاسدة، إنها محاجة زائفة، إنها لا شيء. فالنتيجة هنا لا تنتج على الإطلاق، وأية مصادفة عجائبية لا تستطيع أن تجعلها تنتج. يقول رينيه شيرر في دراسة له حول مشكلة الموت: "إن المسألة من مسائل الرياضيات

لا تكون صحيحة لكونها فقط تنتهي إلى حلّ صحيح. إنها تبقى خاطئة بكاملها إذا لم تكن صحيحة من البداية. وإذا جمعت عشرة أعداد وغلطت في حساب مجموع العددين الأولين، فإن حاصل الجمع الأخير لا يمكن أن يكون صحيحًا، أو إذا كان كذلك، فلأنه صحيح زورًا، وهذا أسوأ: إذ أكون قد ارتكبت خطأ ثانيًا فألغى الخطأ الأول، أو نقلت الجواب عن جاري، فأكون قد طعمت الحقيقة بالخطأ، وهذا خطأ جسيم أشدّ خطرًا من الخطأ الظاهر للعيان[23].

سنرى في ما يأتي محاولة غريبة لـ"إضفاء قيمة" على الاستدلال الميتافيزيقي بمنحه الحق في القفز من فوق "اللزوميات المفرطة الصرامة" في الفكر المنطقي المتسق، أو الحق في "إعلانها". وما يهمنا في كل هذه المناقشة الموضوعة بين قوسين هو الضرورة المطلقة لعدم اللجوء إلى "التقاط" قضية من الهواء لفحص صوابها أو خطئها، والنظر في صدقها أو كذبها، خارج براهينها الذاتية، وخارج انبجاسها من ينبوعها. لذلك نرى أندريه كريسون يبدأ، بحق، بالتوحيد الذاتي بين البرهان وبين المصدر الذي ينشأ منه اقتناع ما. وهو يحاول أن يميز بين طرقنا في العلم بالأفكار وطرقنا في تحقيقها، ويحاول أن يجمعها، فيقول: "يتم التعبير عن اقتناعاتنا بقضايا تكون تارة جزئية وتارة عامة، وتكون طورًا متصلة بالوقائع، وطورًا متصلة بالقيم. لكننا لا نعبر عنها أبدًا، سواء أكانت من هذه الفئة أو تلك، إلا إذا اعتمدنا، خطأ أو صوابًا، على فئة من فئات الأسباب التالية: 1) شهادة حواسنا؛ 2) شهادة وجداننا؛ 3) الحدس العقلي لبداهتها؛ 4) التحقيق التجريبي شبه الكامل لصدقها؛ 5) البرهان القاطع قبليًا والسائر باتجاه سليم عمومًا على يقينها؛ 6) وأخيرًا شهادة الآخرين. فما من اقتناع لدينا، سواء أكان شرعيًا أو غير شرعي، لا ينبع من واحد من هذه الينابيع الستة"[24]. صحيح أن كريسون يذكر هذه الينابيع ليبين بعد ذلك أن الميتافيزيقا لا تستطيع أن تستقي من أي ينبوع منها، وأنها، بالتالي، ممتنعة التحقيق في ماهيتها. لكننا سنرى أن هذه الينابيع كلها هي، بالأحرى، في متناول يدها، وقد تكون هناك ينابيع أخرى أيضًا. فهذا الفيلسوف يجعل نقطة استناده في الشعور بالتناهي، أو التواضع، أو المحبة، وذاك يجعلها في العمل، أو الممارسة، أو الانفعال. ولطالما جرى الحديث عن

(23) **الفيلسوف الحديث في مواجهة الموت، الإنسان في مواجهة الموت**، ص 148.
(24) أ. كريستون، **الممتنع التحقيق**، ص 15.

الحب على أنه "أداة للمعرفة الميتافيزيقية". يقول ماكس شيلر: "أما ذلك الذي تسوقه حشمة خرقاء، أو يدفعه سبب معين آخر، فيأبى الاعتراف بأنه تنفتح أمام الإنسان المتمدين، من خلال الفعل الجنسي، الذي يلهمه الحب، لن أقول معرفة، ولكن أقول ينبوع للمعرفة الميتافيزيقية لا يستطيع أن يستقيها من ينبوع آخر، أو لا تقدمها له الينابيع الأخرى إلا غير كافية أو ناقصة (الانصهار في الجماعة)؛ ذلك الذي ينكر أن التجربة الجنسية تقدم نقطة الانطلاق لكل انصهار كوني-حيوي، فإنني أرد عليه بأنه عاجز عن مواجهة هذه المسألة بكل ما تستلزمه من جدية"[25].

إن ما قلناه لتوِّنا يبدو أنه يوسع معنى البرهان حتى يجعله يفقد خصائصه الذاتية المميزة. فقد يُعترَض علينا بأن ردّ البرهان إلى عملية نفسانية خالصة ينتهي بتقويضه تقويضًا تامًا، لأنه ينتزعه من مستواه الذاتي، مستوى المعايير والوجوب، ليغرقه في تيار الوقائع. ونحن لا نعتقد ذلك. أولًا لأن ما يقيم للبرهان بنيته بما هو برهان، ليس كونه يحلق فوق فاعلية العقل العينية. فهو دائمًا برهان واحدٍ من الناس، حتى عندما يكون، أحيانًا، برهان الناس أجمعين. إن كلية الوجوب التي يستلزمها كلية شرطية: فلو كان أي امرئ في محلي لتصور كل شيء مثلي. ولكن كونه حقًا في محلي يعني، في الصميم، أن يكون أنا بالذات.

زد على ذلك أن البرهان لا يكون برهانًا في نظري إلا بقدر ما يكون برهانًا **لأجلي**. أما برهان الآخرين فلا يبدو لي إلا على أنه واقعة. برهاني وحده، أو البرهان الذي أجعله برهاني، هو المعيار. وإذن فإن توسيع حقل البرهان على الصعيد النفساني لا يمنع تضييقه على الصعيد الميتافيزيقي. فهل تكون النتائج خطيرة؟ هذا ما سنعود إليه.

3 - البرهان في المعرفة العلمية

إنه لمما يبعث على السأم أن يجوب المرء ميادين المعرفة كلها ليكشف فيها عن همّ البرهان. إذ يكفي، لبلوغ هذه الغاية، إجراء فحص وجداني، يسأل المرء فيه نفسه، بشيء من الصدق والإخلاص، وبشيء من العناد: لماذا، في نهاية المطاف، أثبت هذا الحكم أو ذاك؟

---

(25) ماكس شيلر، **طبيعة التعاطف وصورته**، ترجمة م. لوفيفر، ص 167.

من البديهي أن حقائق العلم تقرر نفسها على أنها مبرهَنَة. وإنه لمن تحصيل الحاصل الصرف القول بأن القضية العلمية هي قضية مثبَتَة. ولكن لا يجب البحث عن السبب حيث لا يكون. فليس الشعور بأن حقيقة معينة تفرض نفسها، أو يمكن، أو يجب أن تفرض نفسها على كل عقل، هو الذي يمنحها القيمة. وإنما الأمر الجوهري هو أن عقلي يجد فيها توازنه، وراحته، أو هو، إذا شئت، أنها تجرّدني من السلاح، وتسحق في ذاتي كل تمرد ممكن، وتفحمني. من هنا تأخذ اسم "حقيقة" الذي تعرف به. وتسميتها بـ "العلمية" تعني، حينئذ، أن من المتواضع عليه أن نسمي، على هذا المنوال، كل توكيدٍ يتصف بالموضوعية من حيث الوجوب، أو يتصف بالكلية من حيث الواقع. وهذا لا ينطبق، على كل حال، إلا على العلوم الدقيقة أو الوصفية والتجريبية في لحظتها قبل-التفسيرية. وما أن نتخطى هذه المرحلة، حتى يزول الاتفاق. لكن لا يزول الشعور بالصواب والحق. أما في العلوم الإنسانية، فإن حقيقةً يعلنها پياجيه ويرفضها هنري والون، وحقيقةً أخرى يؤكدها دوركايم ويكذّبها غورڤيتش، لا تكون، في نظر أصحابها، حقائق مبرهَنَة برهانًا أقل من الحقائق في علم الطبيعة. إن هذه الحقائق، بكلمة أخرى، لا تتقرر إلا بقدر ما تتبرهن. ولكنها، عندما تتقرر، فإنها تتقرر بلا اكتراث: أما الذي لا يرى فذنبه على جنبه.

إننا لا نتحدث عن البرهان في مجال أحكام القيمة. لقد أراد بعضهم أن يميز هذه الأحكام بخاصة عدم قابليتها الذاتية للبرهان، وهذا خطأ في اعتقادنا ولكن لالاند[26] قد قال ما ينبغي قوله بهذا الشأن. فحكم القيمة ليس قرارًا تحكميًا صادرًا عن الهوى. ومن الغريب أننا نلاحظ أن حكم القيمة لا يقل عن كثير من أحكام الوجود في كونه مشتركًا، وفي أنه مدافع عنه. إن اختلاف العقول على أحكام الوجود هو الذي يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى تباين المواقف في مجال نظرية القيم. فيتعارك الناس لأنهم لا يفهمون بعضهم بعضًا، ولا يفهمون ما هو كائن.

4 - البرهان في المعرفة العامية

هل تكون المعرفة المسماة بالعامية مبرهَنَة أيضًا؟ كلا، بداهةً، طالما أنها نسميها عامية. لكن التوكيد العامي ليس عاميًا في نظر الذي يؤكده. إنه يفرض نفسه عليه

(26) أ. لالاند، **العقل والمعايير**، ص 120-143.

ببداهته، أو بأسبابه. والجاهل الذي يعرف أنه جاهل لا يقرر ما يجهل. إنه لا يؤكد إلا ما يسلّم به ويقرّ، وإلا ما يظهر له أنه مالئ له فراغ جهله. وهذا، في نظره، مثبت بقوة بأية طريقة من الطرق تبدو له كافية. إننا لا نسعى إلى اصطناع المفارقة، ولكن هل توكيد الحرية في نظر القائل بالحتمية عن ثقة واقتناع، أو هل توكيد الحتمية الآلية في نظر فيلسوف الحرية، أو حتى التقريرات الدينية في نظر غير المؤمن، والنفي الملحد في نظر المؤمن، هل هذه كلها، في نهاية المطاف، تقل جذرية في بطلانها عن اقتناع العامي؟ وإذا كان وجود الله، في نظر ديكارت، يقينيًا ومبرهَنًا برهانًا قاطعًا كمثل خواص المثلث، فإن لا وجوده، في نظر سارتر، مبرهَن برهانًا لا شائبة فيه.

5 - البرهان في المعرفة الميتافيزيقية

سيتعين علينا أن نسهب ونطيل في الكلام عن البراهين في الميتافيزيقا. وسنقتصر الآن على أن نبيّن، قبليًا، ضرورة أن يبرهن الفيلسوف على ما يقول. وقد أصبحت مهمتنا سهلة ويسيرة باعتراف معظم الفلاسفة، الذين أكدوا بصراحة أن مذاهبهم الفلسفية يقوم أساسها في العقل. والواقع أن تحليل الوجدان التقريري تحليلًا خالصًا يبين بوضوح أن الشرط اللازم لإمكان توكيدٍ فلسفي أصيل وصادق يقوم على الشعور باليقين. فالقضية التي لا نراها بديهية، والتي لا نستطيع كذلك إثباتها بأسباب كافية، في نظرنا نحن على الأقل، إنما هي قضية ممنوعة نفسانيًا ومنطقيًا وأخلاقيًا. إن من حق الفيلسوف أن يتحرر من الوصاية والمراقبة، التي يفرضها عليه فكر الآخرين، ولكن يمتنع عليه أن يؤكد أي أمر لا على التعيين، وإن كان يجد في كتابات الفلاسفة الآخرين من التوكيدات كل نوع وصنف. ولا تعبّر الحدود التي تقف حائلًا أمامه، والأعنّة التي تلجم حركته، عن قصور في اندفاعته، أو نقص في جرأته، وإنما هي تنمّ عن التناهي الأساسي في أفقه العقلي، واكتمال تجربته البداهيّة، المبيَّنة والبالغة مداها الأخير. لذلك نرى أن داعيًا قويًا يشدّ الفلاسفة ليظهروا غيرتهم على توضيح مواقفهم بدقة، وعلى عدم تجاوز آفاق مذاهبهم تجاوزًا كيفيًا. لقد كتب برغسون، على سبيل المثال، في رسالة وجهها إلى الأب دو تونكيدِك، الذي كان قد سأله إن كان يودّ أن يضيف أي شرح للأفكار التي عبر عنها في كتابه **التطور الخالق**، فقال: "**... لا أرى شيئًا أضيفه في الوقت الراهن، بوصفي فيلسوفًا، لأن الطريقة الفلسفية، كما أفهمها،** تقتفي خطى التجربة (الداخلية والخارجية) على نحوٍ دقيق وصارم، **ولا تبيح لي أن**

أذكر نتيجة تتجاوز، ولو قليلًا، الشروط التجريبية التي تقوم على أساسها[27]. ثم يشير، في الرسالة نفسها، إلى المشكلات الأخلاقية، فيقول: "لست متأكدًا من أنني سأنشر أبدًا أي شيء في هذا الموضوع، ولن أقوم بذلك إلا إذا وصلت إلى نتائج تبدو لي، كمثل تلك التي في أعمالي الأخرى، قابلة لإقامة البرهان القاطع عليها، أو "قابلة للعرض".

ولا يستطيع الفيلسوف، من جهة أخرى، أن يرفض حلًا لمشكلة ميتافيزيقية إلا إذا قرّر أنه حل لم يقم عليه برهان. إذ لو قام البرهان على هذا الحل في نظره، لما كان بوسعه أن يرفضه، ويقف بذلك ضد ذاته. وبهذا المعنى لا ينكر الفيلسوف أو يرفض إلا مفندًا وداحضًا، وإن كان لا يفند أو يدحض إلا مستندًا على مذهبه بالذات، كما سنرى في ما يأتي. ومن وجهة النظر هذه لا يختلف "پارمنيدس الجدير بالاحترام، والرهيب، والعميق" عن "اللا-فيلسوف" جان ڤال. فالأول يصرح بأنه يوجد "ألف برهان على أن الكائن لم يولَد ولا يلحقه الفناء"[28]، والثاني يعترض على هيدغر في مسائل يرى أن هذا الأخير "حلّها دون برهان، عندما سلم، مثلًا، بأنه توجد منطقة للعمق"[29]، أو عندما "يظن أنه برهن على أن مسألة الوجود ومسألة مصير الحضارة الغربية مرتبطتان ارتباطًا مطلقًا، وهو لم يبرهن على ذلك في الحقيقة"[30].

كذلك يصيح أوليه-لاپرون قائلًا: "إذا كان المرء لا يعرف، أو لا يستطيع، أو لا يريد أن يقدّم برهانًا على ما يقول، فله أن يصنع كل ما يشاء إلا الفلسفة"[31]. ويضيف بعد صفحات قليلة: "البرهان يكون ملموسًا، قاطعًا، حاسمًا، أو لا يكون"[32]. وفي الآونة الأخيرة قال مارسيال غيرو: "لما كانت الفلسفة تنشئ مشكلات، كان عليها، كالعلم، أن تجيب عليها بنظريات. وكل نظرية ليست بذات قيمة إلا إذا أقيم عليها برهان قاطع، والبرهان القاطع لا يستهدف فرض نفسه على

---

(27) يُنظر: توتونكيدك، **حول الفلسفة البرغسونية**، ص 59-60، أوردها هـ. سوندن، **النظرية البرغسونية في الدين**، ص 14.

(28) پارمنيدس، "**في الحقيقة**، 7، ترجمة إي باتيستن"، في: **ثلاثة معاصرون: هيراقليطس، وپارمنيدس، وأمبذوقليس**، ص 92.

(29) ج. ڤال، **نحو غاية الأنطولوجيا، دراسة حول المدخل إلى الميتافيزيقا لهيدغر**، ص 14.

(30) المرجع نفسه، ص 72.

(31) ل. أوليه-لاپرون، **الفلسفة والزمن الحاضر**، ص 59.

(32) المرجع نفسه، ص 67.

الآخرين وحسب، وإنما يستهدف أن يولد في كل عقل، بما في ذلك عقل صاحبه، تعقّلَ المشكلة وتعقّلَ حلها. لذلك يتوجب على الدليل المنطقي أن يضطلع في كل فلسفة بوظيفة الإثبات والتصديق، وحتى بوظيفة الإنشاء، وليس بوظيفة تفسير (نظرة عقلية أو حدس)"[33].

ومع ذلك، فإن هناك فلاسفة، معظمهم من الفلاسفة المعاصرين، يشعرون بالضيق من كونهم يقعون دومًا تحت وطأة التهديد بنيرٍ ثقيل، هو نير المنطق. فعلى سبيل المثال، يقدّم سانتايانا لنا، في دراسة مفصلة، بهذه العبارات: "سانتايانا لا يناقش في أي موضع، ولا يبرهن: فلا حجّة في هذه الفلسفة البتة"[34]. ويقول إتيين سوريو إن نيتشه "لا يقدم حججًا أبدًا؛ إنه يستشيط وينفجر انفجارًا، ويتنبأ تنبؤًا، ويؤكد بكبرياء"[35]. أما غابرييل مارسيل، الذي يؤمن إيمانًا عظيمًا بقيمة التواصل بين الوجدانات فلا يتردد في أن يؤكد "أن من يعرض الحقائق التي اكتشفها من قبل عرضًا يتفق مع تسلسلها الجدلي أو المنهجي، يتعرض دائمًا، في الفلسفة، لخطر تشويه طبيعة هذه الحقائق بالذات تشويهًا عميقًا[36]. ويقول جان ڤال: "إنه لو أقيم البرهان على فكرة الحرية، لكان ذلك مصيبة، في نظر لوكييه، لأنه سيكون بمثابة فرضها فرضًا"[37]. ويعلن ياسپرز في دستور إيمانه الفلسفي "أن إلهًا أقيم عليه برهان قاطع ليس الله"[38]. أما ل. شِستوف فإنه مقتنع بأن "طريق الفلسفة مسدود، طالما المنطق هو الذي يسود"[39]. ويحاول تلميذه بنجامان فوندان أن ينسف قواعد (اللوغوس) الخالق من أساسها، ويرفض جثة الضرورة ساخطًا، ويعدّ عدته، عند اللزوم، لينكر العقل، وليمد لسانه له ساخرًا، وليجيب على منطقه بقصف الصواعق[40].

---

(33) م. غيرو، "المنطق والنظام المعرفي والبنى المكونة للمذاهب الفلسفية"، في: **الموسوعة الفرنسية**، م 19، الفلسفة والدين، 19، 24، 15.

(34) ج. دورون، **فكر جورج سانتايانا**، ص 5.

(35) إ. سوربو، "في الابتكار في الفلسفة"، في: **الموسوعة الفرنسية**، م 19، الفلسفة، الدين، 19، 24، 13.

(36) غابرييل مارسيل، **سر الوجود**، ج 1، ص 8.

(37) جول لوكييه، **نصوص مختارة**، قدّم لها ج. ڤال، ص 61.

(38) ياسپرز، **الإيمان الفلسفي**، ترجمة ج. هرش وهـ. نايف، ص 45.

(39) ل. شستوف، "Momento Mori"، **المجلة الفلسفية** (1926)، ص 55.

(40) يُنظر: ب. فوندان، **الوجدان الشقي**.

فليكن. إن كل فيلسوف، مهما كان عقلانيًا، سيشعر بالدهشة، ويصاب بصدمة، وقد يتملكه القلق لو حدث أن سمع الموافقة بلا قيد ولا شرط من كل أولئك الذين قرؤوا كتابه. إنه يعتقد بأن قارئًا مفترضًا يجسد الحس المشترك، ويقيم من نفسه قاضيًا غير منحاز، لن يكون بوسعه أن يقول له، وثغره يفتر عن ابتسامة ذات مغزى، وهو يشير إليه بحركة تنم عن الموافقة: "لقد أصبت كبد الحقيقة، فالحق معك تمامًا، إلا إذا أخذ يتنكر لحرارة تجربته الداخلية، وأصالة الآفاق التي انفتحت على يديه، وقوة ضربات السبر عنده. فلنذكر، مع ذلك، بأن سانتايانا قد ألف كتابًا كاملًا عن "خطأ الفلسفة الألمانية". إن من حقه أن يعرض مذهبه دون أن يناقش مذهب أي فيلسوف، وليس عليه أن يبرهن عليه بأن يضيف إليه قطعة جديدة، أو بأن يلجأ إلى مبدأ ثانٍ مختلف عن المبدأ الذي قام المذهب عليه. كل ما يقتضيه منه لزوم البرهان هو ألا يقول أقوالًا غريبة عجيبة، وألاّ يهزأ بعقول قرائه، وأن يظل ضمن حدود رؤيته، وربما كان نيتشه "يستشيط وينفجر" أو "يتنبأ" عندما صاح قائلًا: "لست بليد الفهم حتى أتبنى مذهبًا، ولو كان مذهبي"[41]. ولم يطلب أحد من غابرييل مارسيل أن يعرض الحقائق التي اكتشفها عرضًا جدليًا، لأن الجدل الحقيقي يدخل في بنية الفكر وفي تركيبه بالذات. ولكن لن يصغي أحد إلى الفيلسوف، الذي يظل مصممًا على أن يلعب لعبة الاستخفاء. فلا الحرية عند لوكييه، ولا الإله عند ياسبرز هما اللذان يجب أن يحنيا رأسيهما أمام ضرورة البرهان القاطع، وإنما الذي يجب أن يحني رأسه هو تطلع الفيلسوف إلى توكيد هذا الأمر بدلًا من ذلك، والقول بإلهٍ واحد بدلًا من أربعة وأربعين. وإلا فما الذي يمنع ياسبرز من أن يسلم، مع ديكارت، بجوهرية النفس. أو يسلم، مع التومائيين، بخلودها الفردي؟ لقد ذهب شِستوف وفوندان بالتمرد إلى حد أنهما تمردا على وهم. لأن المنطق الذي يقاتلانه باسم الفلسفة ليس المنطق على الإطلاق. فالمنطق لا يمكنهما أن يغلباه دون أن يقعا في تناقض منطقي صارخ. ومن العسير على المرء أن يعثر في كتاباتهما على مثل هذا التناقض، التناقض المتعمّد على الأقل.

لقد ردّ مارسيال غيرو على أولئك الذين يثورون ضد العقل، إذ كتب في المقالة المذكورة آنفًا: "تتكون فلسفة المجانية، والعاطفة، واللامعقول بإخضاع الموضوع

(41) أوردها هنري روغيردان في: "الفلسفة والفلسفات"، **مجلة اللاهوت والفلسفة** (1955)، ص 245.

لقسرٍ عقلي يزعم أنه لا يقهَر، ويقود العقل، بواسطة وسائل منطقية متعددة، إلى الاعتراف بأنه ما من سبيل **ممكن أو ذي قيمة**، حسب مقتضى الحال، لبلوغ الحق، سوى سبيل العاطفة، والحدس، والشعور المعاش، والتصوف، والقرار المجاني، وبكلمة واحدة اللامعقول بهذه الصورة أو تلك"[42]. غير أن [لـ]فكرة "القسر العقلي" هنا معنى متشابه، يحتاج إلى الدقة والوضوح.

6 - البرهان في المعرفة الدينية

سنحاول أن نبين باختصار الدور الغالب الذي قام به البرهان في مجال الدين. ليس فقط لكثرة الاعتراض عليه، إلى حد القول بأن "الإيمان هو إرادة الإيمان، بلا برهان وضد البراهين"[43]، ولكن أيضًا بسبب الصلة العميقة بين الدين والفلسفة القديمة. حتى إننا نقول **إن الحقيقة يجب أن تعرَّف بموضوعها لا بالطريقة التي تستخدم للحصول عليها**، وإن الحقائق الدينية تتوحد مع الحقائق الميتافيزيقية إذا كانت تنصب على مشكلات واحدة.

فلنقل، بادئ ذي بدء، إننا لا نبحث عن البرهان على توكيدات الإيمان. فنحن نعي وعيًا تامًا أن ما هو برهان ضروري وكافٍ في نظر هذا المفكر المؤمن، ليس إلا وهمًا في نظر مفكر مؤمنٍ آخر. وبوسعنا أن نجد، داخل تيار ديني واحد، خلافات تفصيلية تصل إلى درجة التناقض الكامل. يقول القديس أوغسطين: "ما كان لي أن أكون مسيحيًا لولا المعجزات". وپسكال، الذي يستشهد به، يؤكد أيضًا أن المرء ما كان ليقترف إثمًا، أو يرتكب خطيئة البتة، لو لم يؤمن بالسيد المسيح دون المعجزات"[44]. غير أن القديس توما الأكويني يعلن، دون أن يرفض بالطبع مثل هذا البرهان، أنه كان على اليهود حتى بدون المعجزات، أن يؤمنوا بكلام "المعلم"[45]. والفلاسفة الآخرون إما أنهم يعدّون المعجزات ركنًا من أركان الإيمان، لا وقائع تاريخية شهدها الناس موضوعيًا، كما شهدوا مثيلات لها في بلدة لورد[46]، أو أنهم ينكرونها بكل بساطة،

---

(42) **الموسوعة الفرنسية**، م 19، 19، 24، 16.
(43) جان لاكروا، صحيفة **لوموند**، 15/ 03/ 1957.
(44) پسكال، **الأفكار**، برونشڤيغ، 811.
(45) يُنظر: ج. برونهيز، **الايمان وتسويفه العقلي**، ص 37.
(46) أ. ريمون، **الفلسفة الروحانية**، ج 2، ص 326.

رافضين - على حد قول أرنولد ريمون - "كل خارقٍ مادي للطبيعة، فلا يبقون إلا على خارق الطبيعة الروحاني"[47].

ونجد خلافات أخرى في كل خطوة من خطوات العملية البرهانية. وهذا لا يقلقنا، لأننا نرى أن كل توكيد متصل بصاحبه جوهريًا، وبالتالي، كل برهان هو برهان ذلك الذي يعرضه. إن ڤالانسان، على سبيل المثال، يضع لأحد مؤلفاته عنوانًا ذا مغزى، وهو: **حول إيماني**. ويقول لنا في مقدمته بصراحة: "وبوجه خاص، إن أسباب الإيمان المعروضة هنا هي أسبابي أنا، وهي على الأقل، الأسباب الواضحة لي أنا بالذات. يمكن لأحدهم أن يجدها واهية، ومن المنتظر تمامًا ألا يكون وحيدًا: وهذا لا يمنع هذه الأسباب من أن تكون قوية في نظري، إذا كانت ترغمني على الاستسلام أمامها". يبقى أن الإيمان قصدي أيضًا، بطريقته الخاصة. فالإيمان هو إيمان بشيء ما. لكن الإيمان بهذا بدلًا من ذاك يتضمن أسبابًا دامغة. وإلا كان الإيمان عبثًا خالصًا. ولقد رأى القديس توما الأكويني هذا الرأي، إذ قال: "ما كان لأحد أن يؤمن، دون أن يرى أنه يجب أن يؤمن"[48]. والإيمان هو: بالتأكيد، الإيمان بكلام الله؛ بيد أن الإنسان هو الذي ينبغي له أن يتأكد، بوسائله، من أن ما يلقنونه إياه على أنه وحي، ينبثق حقًا من (الحكيم)، الذي لا نهاية لحكمته. إن مقدمات الإيمان تتكون من حقائق بشرية. وسيان إن هم لجؤوا، في المسيحية، إلى المعجزات والتنبؤات، أو لجؤوا إلى كمال النظرية الداخلي، للبرهان على صدق الوحي. ففي الحالتين يكون المرء أمام **وقائع** يقدّر أنها لا تقبل تفسيرًا دون تدخل قدرة عالية. وما إن تنجَز هذه المرحلة، حتى تكون لدينا المقدمة الكبرى من القياس: الله أوحى بسرّ كذا. وبواسطة مقدمة صغرى تثبت أنني أؤمن بكل وحيٍ من الله، فأستخلص النتيجة اللازمة: أؤمن بهذا السر. من الواضح أن السير على مثل هذا النهج يقيم البرهان على العقيدة بطريقة ملتوية غير مباشرة، ولا يقيمه بطريقة ذاتية باطنية. غير أن هذا لا ينزع من البرهان قوة الحسم والإقناع. فالمقدمتان نشأتا وتأسستا في العقل، والنتيجة تستنتَج منهما استنتاجًا شرعيًا. فالحقيقة الإيمانية إذن هي حقيقة وكفى، حقيقة تؤكدها لأنها تفرض نفسها، ونقبلها لأننا نبرهنها برهانًا قاطعًا، وإن كانت، في نظر من يؤمن بها، أساسية وجوهرية ومخلّصة أكثر من غيرها من الحقائق.

---

(47) المرجع نفسه، ج 2، ص 226.

(48) أوردها: ج. برونهيز، **الإيمان وتسويفه**، ص 49.

هل نسينا دور الإرادة ودور النعمة الإلهية؟ لكن الإرادة لن تكون إلا شبحًا، إذا عنينا بها اختيارًا تحكميًا، أو نزويًا، أو نابعًا من المكابرة والعناد. أما إذا كانت تتعلق بعالم القيم، فإن هذه القيم، كما سبق أن أشرنا، لا تتقرر خارج أحكام الحقيقة والواقع. وفي هذه الحال، يمكن للإرادة أن تَرَدّ إلى انفتاح الوجدان، أو إلى الشعور بالخواء والفراغ، وأما النعمة، فمن البديهي أنها لا يمكن أن تدخل في سياق وصف فنومنولوجي أو تحليل منطقي لفعل الإيمان. إنها معنى يقوم على أساس من الإيمان بالذات، ولا يمكن أن يعمل إلا بالالتفات إلى الماضي وفي سياقٍ لاهوتي تمامًا.

لقد حاول بعض اللاهوتيين أن يبرهنوا برهانًا مباشرًا، وفي ذوات أنفسهم، على عقائد الدين المسيحي، ولكن الأمر الغريب هو أن هذا الاتجاه يوافق - رغم كونه مدفوعًا بقصد ونية مختلفين - اتجاهًا آخر غير ديني، قوامه توكيد السمة العقلية، التي كانت تتسم بها الأسرار المسيحية في نفوس أصحابها الأوائل. وعلى سبيل المثال، يقول دومنيك پارودي: "إن ما يمكن أن يبدو الأشد خطرًا بالنسبة إلى أصول العقيدة المسيحية، في نظر من ينظر إليها في ضوء التاريخ، إنما هو - بالضبط - أنها ذات نزعة عقلانية (بل إنها تتصف بالمعقولية) أكثر مما تدعي لنفسها، لأن كثيرًا من المعتقدات، التي تقدمها اليوم على أنها حقائق إيمانية واقعة خارج دائرة النقد، لأنها أعلى من متناول العقل وحده، كانت تبدو في زمانها شافية تقريبًا لهذا العقل نفسه، وكانت موحى بها منه تقريبًا. وذلك بالضبط لأن العقائد المسيحية لم يكن فيها شيء غير معقول على وجه الدقة، في نظر الناس في القرن الثالث، أو في نظر أحبار العصور الوسطى أيضًا، نظرًا للأفكار النفسانية أو الميتافيزيقية، التي وضعوها، ولما كانوا يعرفون عن عالم الطبيعة؛ لأن 'التجسد' أو 'الثالوث' كانا يبدوان لهم قريبين تمامًا من النظر الأفلوطيني؛ لأن تناول القربان، أو الإله 'مقدمًا نفسه' ذبيحة للفداء والخلاص، كانا متصلين اتصالًا وثيقًا بكثير من المعتقدات أو الممارسات الشائعة في الشرق والغرب؛ لأن الخلق وتدبير العناية الإلهية سير الحوادث الأرضية يمكن أن يبدوا مفسرين حقًا للعالم المحدود والمنظم حول الإنسان كمركز، **وفق ما كانوا يتصورون**، ولأن الإيمان كان، على وجه التحديد، معقولًا بوجه **الإجمال في نظرهم**، أكثر بما لا يقاس مما يبدو لنا اليوم"[49].

(49) د. پارودي، **بحثًا عن فلسفة**، ص 26-27.

من الواضح أن مثل هذه الملاحظات لا تعكر صفو نفوس المؤمنين. ويؤكد موريس نيدونسيل أن "فكرة إله ينزل إلى هذه الدنيا محبة ورحمة، ليس غريبًا مطلقًا عن أوساط ما قبل المسيحية، مهما قيل في هذا الأمر"[50]. ويروي رواية لا تخلو من الدعابة، وهي أن الهندوسيين يقولون اليوم، إذا ما سمعوا مبشرًا مسيحيًا: "لمَ لا يكون الله قد تجسد في المسيح؟ لقد تجسد مرات كثيرة في غيره من البشر!"[51]. غير أن موقف پارودي هو الموقف الطبيعي، الذي يقفه كل أولئك الذين ينكرون الدين المسيحي. وقد ذهب بعضهم إلى حد القول إن أي دين ليس، في نظر الذي يرفض إمكان الوحي، "إلا فلسفة، بل ليس إلا كذبًا"[52]. فلندع الكذب جانبًا، فهو يتنافر مع فكرة الفلسفة ذاتها. ومع ذلك يبدو لنا، دون أن نتعرض لواقعة الوحي بأية مناقشة، أن بالإمكان النظر إلى الدين **على أنه** فلسفة، أي على أنه نسق من الحقائق التي تبرهَن وتُثبَت ويترابط بعضها ببعضها الآخر ترابطًا مقبولًا. أليس هذا هو النهج الذي يسلكه، على نحو ما، أولئك الذين يرجعون إلى الكمال الأخلاقي في المذهب المسيحي من أجل أن ينتقلوا إلى توكيد منبعه الإلهي؟ إنهم هم الذين **يرون** هذا الكمال، بعد أن فحصوا وقاسوا إنسانيًا سموّه المطلق. حتى أولئك الذين يستندون إلى المعجزات مضطرون، في النهاية، إلى أن يولوا اهتمامهم للمضمون الأخلاقي للمذهب وقيمته الذاتية. لأن عليهم أن يميزوا المعجزة الصادقة من المعجزة الكاذبة. وقد شغلت هذه المسألة پسكال وقتًا طويلًا. وأسهب سولي پرودوم في بيان أنه إذا كانت "المعجزات تميّز المذهب"، عند پسكال، فإن المذهب، بدوره "يميّز المعجزات"، لأن المعجزة لا تحمل في ذاتها العلامة التي تميزها، "إنها تقترن بصفة المذهب الذي تؤيده، سواء أكانت صادقة أو كاذبة مثله؛ فإنها منه تستقي صفتها صادقة أو خادعة"[53]. ومن المفكرين من كتب قائلًا إن المعجزات في جميع الأديان، خلا المذهب الكاثوليكي، لا تتضمن بالضرورة تدخل القدرة الإلهية، وإنها تنسب إلى الملائكة الأخيار أو الأشرار. فتكون الجنّ سبب معظم الخوارق[54].

---

(50) م. نيدونسيل، **هل للفلسفة المسيحية وجود؟**، ص 20.

(51) المرجع نفسه، ص 20.

(52) أميديه دومارجوري، **الفلسفة المعاصرة**، ص 286.

(53) سولي برودوم، **الدين الحقيقي في رأي پسكال**، ص 140.

(54) ف. جوجيه، **قاموس الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي**، مادة: المعجزة.

مهما يكن من أمر، فإن كلود تريسمونتان، على سبيل المثال، يحدثنا عن فلسفة (أو ميتافيزيقا) توراتية[55]. ويحاول أن يبين أن رسالة الوحي في التوراة تتضمن بنية ميتافيزيقية معينة. ففي التوراة، على حد قوله، "ميتافيزيقا متسقة ومنهجية من البداية إلى النهاية، وواعية تمامًا، من تلقاء نفسها، الوجود غير المخلوق والوجود المخلوق، والزمان والأبد، والواحد والكثير، والسببية والغائية، والمحسوس والصيرورة، والوجود الجسماني، والحرية، والفكر والعمل، وكل ما يؤلف ميتافيزيقا بالتمام والكمال"[56]. ومحور هذه الميتافيزيقا فكرة الخلق (التكوين). ومعرفة الله الخالق "أُدركت إدراكًا تامًا في بني إسرائيل، وبين ظهراني شعب الله فقط"[57]. لأنه "لو كان العقل البشري، بالطبيعة، عاجزًا عن إدراك هذه المعرفة، لما كان بوسع أي وحي أن يهبها له". والفعل الأول في ميتافيزيقا التوراة هو إزالة الأساطير من العالم، وهذا هو الذي أتاح (تكوين) الوعي الحديث"[58]. ويقول الكاتب إن أفلاطون وهيغل يخلقان الأساطير. وإنغلز أيضًا. والبرهان على ذلك هذه الجملة المقتطفة من كتابه **جدل الطبيعة**: "النتيجة النهائية للعلم هي الدورة الأبدية للمادة المتحركة". وميتافيزيقا التوراة، فوق ذلك، مؤسسة على الواقع، تثبتها التجربة وتؤيدها. لقد أكسبها رفضُ الأسطورة رؤيةً وضعية للعالم. "عندما تعلمنا التوراة حركة العالم ونهايته، فإنما تعلمنا حقائق مستمدة من العلم بالواقع. وهذه تكون حقائق علمية، أو لا تكون حقائق على الإطلاق"[59].

والإسلام، بدوره، يمكن أن ينظر إليه على أنه ميتافيزيقا وروح القرآن الكريم بالذات تسمح بهذه النظرة، لأنه لا ينفك ينادي الضمير الأخلاقي؛ ويحضّ الإنسان على التفكير والتأمل، ويطلب ممن يخاطبهم أن يتبينوا أمرهم قبل أن يصدروا حكمًا أو يروا رأيًا. والقرآن الكريم كلام الله بمعنى أنه الحقيقة، أو كلام "الحق"، الذي لا يمكن أن يكون سوى الله. وهذا ما أتاح للفارابي وابن سينا أن يقولا إنه ليس في النبوّة شيء غير طبيعي، وإنه ليس فيها شيء يفوق قدرة البشر. "إنها لا تستلزم إلا قدرًا

(55) ك. تريسمونتان، "الميتافيزيقا التوراتية"، **مجلة إسبري** (آذار/ مارس 1957).
(56) المرجع نفسه، ص 431-432.
(57) المرجع نفسه، ص 437.
(58) المرجع نفسه، ص 441.
(59) المرجع نفسه، ص 463.

أعظم من صفاء النفس، إذ تتنزه عن الهوى، وتتجرد من الأوهام، فتغدو صافية كالمرآة، وتصبح أهلًا لأن تعكس نور الكلمة (أو اللوغوس) في هذا الصفاء، بمشاركتها في هذا النور"[60]. ويتبنى محمد إقبال فكرةً لأحد المتصوفة، وهي الفكرة التي تؤكد أن "أي فهم لمعاني آيات الكتاب الكريم لا يكون ممكنًا إلا إذا تكشفت هذه المعاني للمؤمن، كمثل ما أوحي بها إلى النبي"[61]. ويتبنى الشيخ محمد عبده - أكبر داعية إلى الإصلاح والتجديد في الإسلام في العصر الحديث - موقفًا قريبًا جدًا من موقف ابن رشد، ويعلن أن "المبادئ الأولى" للعقائد هي مبادئ عقلية تمامًا[62]. وأخيرًا فإن أحد أساتذة الأزهر (الشيخ محمد دراز) يقول في أطروحته الجامعية إن "خير برهان على الصلة الوثيقة بين المادة القرآنية وبين مادة الفلسفة على وجه الخصوص، هو أن القرآن الكريم لا يكتفي، عندما يعرض نظريته في الحق والفضيلة، بالدعوة دائمًا إلى تحكيم العقل، والحض باستمرار على التفكير والتأمل، وإنما يتولى بنفسه البرهان على ما يقول. زد على ذلك أن طبيعة حججه وطريقته في عرض البرهان متخيرتان على نحو يقنع أبرع الفلاسفة، وأدق المناطقة..."[63]. ويضيف أنه لا يكفي القول بأن القرآن الكريم يشجع الفلسفة الحقيقية، بل لا بد من القول "إنه يقبل عن طيب خاطر فحصها فحصًا حياديًا".

7 - المعرفة والإيمان

إن إرجاع الإيمان إلى اليقين بلا قيد ولا شرط، وردّه إلى "الإيمان-المعرفة" القائم على "الإيمان-الثقة" والاطمئنان، قد يُنظَر إليه على أنه محاولة عقيمة محكوم عليها بأن تهمل الجوهر والأساس، وهو الإيمان الصادق الأصيل. وقد يُستشهَد بـ "إيمان السذّج"، إيمان المهتدين، الذي ينبثق في النفس كما تنبثق الشرارة، أو يُستشهَد بـ "أؤمن به لأنه ممتنع عقليًا". وفي هذه الحالة نجيب، على غرار توما الأكويني، بأن الإنسان، في جميع الأحوال، يؤمن لأنه يرى وجوب الإيمان، ولأنه لا يستطيع أن يرفض الدخول في الإيمان المعروض عليه. أما القول مع بعض المؤمنين بأن يقين

(60) يُنظر: ج. قادري، **الفلسفة العربية في أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة ر. هوريه، ص 78.

(61) محمد إقبال، **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**، الترجمة الفرنسية، ص 196.

(62) يُنظر غارديه وأنواتي، **المدخل إلى علم اللاهوت الإسلامي**، ص 323.

(63) الشيخ محمد ع. دراز، **الأخلاق في القرآن**، بالفرنسية، ص 32.

الإيمان لا يخلو من التشكيك والالتباس[64]، أو أن المؤمن لا ينفك يتملكه الخوف من أن ينفتح على الهبوط والانحدار بدلًا من العلو[65]، أو أن نوعًا من الشك العميق ينخر موقف الإيمان ويغذيه في الوقت نفسه[66]، فإنما هو تعبير المرء عن تصور خاص للإيمان وإفصاح عن طريقته هو في الإيمان، بإدخال مقولة الخوف وجهة الشك في صميم حالة من حالات النفس. غير أن قوام هذه الحالة يريد أن يظل راسخًا تمامًا. وأخيرًا فإن حرارة الإيمان الداخلية، وناره المطهِرة، ونوره المضيء، ونسغه المغذّي، وقوّته المعزّية، وقدرته على التقويم والعلاج، يمكن ويجب أن تفسَّر بأهمية موضوعه الخاصة. وهذا لا يمنعه، بالطبع، من أن يحافظ على صلابة أيٍّ منها صلابة المعادن، أو أن يكون، بطريقته الخاصة، مغلقًا من كل ناحية، مثل دائرة مغلقة تمامًا، ويلقي غارديه وأنواتي - من خلال دراستهما المتعمقة والمتقنة عن الإيمان في الإسلام - هذا السؤال اللاهوتي على نحو عابر: هل إيمان المسلم فائق للطبيعة؟[67]. وهما يمتنعان عن طرح هذا السؤال طرحًا صريحًا، كما يمتنعان عن الجواب عليه. ومع ذلك، فإن المرء يحزر الجواب الدقيق.

إن محبة العالم بأسرها لا تستطيع أن تحطم اللزوميات البنيوية للقضية.

---

(64) دنيس دوروجومون، **أشخاص الدراما**، ص 2.

(65) يُنظر: جان ڤال، "الذاتية والعلو"، **نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة**، 1937.

(66) يُنظر: م. دو أونامونو، **الشعور التراجيدي بالحياة**.

(67) غارديه وأنواتي، **المدخل إلى علم اللاهوت**، ص 337.

الفصل الثالث

ما هي الميتافيزيقا؟

1 - تعريفات الميتافيزيقا

يميل أويكن إلى نسبة كلمة "ميتافيزيقا" إلى ابن رشد[1]. ولكن اللفظة - مهما كانت فاتنة، أو مثيرة، أو منفّرة - ذات أهمية ضئيلة بحد ذاتها. فالفيلسوف يستخدمها للدلالة على مذهبه الخاص، وفي بعض الأحيان للدلالة على لامعقولية مذاهب الآخرين. ويتصل مصير تاريخها الغريب بتغير الدلالة التي أعطيت لها. لقد حاول لالاند أن يجمع تعريفاتها الرئيسية، بحسب تسلسلها الزمني. وهذا جهد مفيد ينير الدرب بالتأكيد لمن يود الاقتراب من المدارس الفلسفية لدراستها. وهناك من لجأ أيضًا إلى تعريف اسمي بصرف النظر عن النظريات المتضاربة والطريقة الخاصة بكل منها. إن ريجي جوليڤيه، على سبيل المثال، يبذل قصارى جهده ليبين أن "تعريفات الميتافيزيقا المقترحة منذ عهد ديكارت هي تعريفات غير دقيقة وناقصة"[2]. ويثور على مبدأ تصنيف لالاند، ولا يرى "كيف يمكن لعلمٍ أن يعرّف بكيفية المعرفة"[3]. وهو يسأل، مع كل ما يحمله السؤال من شحنة متفجرة: هل نعرّف علم الفلك بأنه علم يستخدم المقراب (التلسكوب)؟ ولاضطراره إلى تعريف الميتافيزيقا بموضوعها، فإنه يعود من جديد إلى تعريف أرسطو والقديس توما الأكويني: علم الوجود بما هو موجود.

---

(1) يُنظر: لالاند، **المفردات التقنية والنقدية للفلسفة**، مادة: ميتافيزيقا.

(2) ر. جوليفيه، **المفصّل في الفلسفة**، م 3، الميتافيزيقا، ص 12.

(3) المرجع نفسه، ص 12.

إن التومائي، الذي يحدّد نطاق ما يقصده بالميتافيزيقا، لا يفعل شيئًا أكثر من استخدام حقه. وعلى كل حال، فإن خلافاته مع غيره من الفلاسفة لا تقف عند حدود التعريف: ذلك أن فكر فيلسوفٍ مثل ديكارت أو كانت لا يمكن أن يفضي، في نظره، إلا إلى نكبة[4]. إن مشكلة الموت والمصير الإنساني تجد مكانًا لها بسهولة في فصلٍ من فلسفة الطبيعة. ويمكن لمشكلة معنى الحياة أن تترك، دون خسارة كبرى، للمعنيين بالأدب. وهذا لا يعني أنه يريد أن يكون أقل شعورًا من لوكييه، أو شِستوف، أو كامو، بقلق الإنسان، وضيقه، وتمزقاته. يكفي فقط أن يوضع كل شيء في مكانه حتى تجد كل مسألة في آخر المطاف حلها المطابق. غير أن سؤالًا جديًا يطرح نفسه: ما فائدة تعريفٍ يزعم أنه جامع وكلي، إذا كان الفلاسفة يرفضونه رغم ذلك؟ فتعريف أرسطو لا يروق لديكارت؛ وتعريف ديكارت لا يكترث له هيغل؛ أما تعريف هيغل فيقيم وليم جيمس ويقعده. فهل يمكن القول، رغم ذلك، بوجود مشكلات عامة، تؤلف الموضوع النوعي للميتافيزيقا، وتكوّن مجالها الخاص؟ تجيب كتب الميتافيزيقا، المفصّل منها والوجيز، بالإيجاب، دون أن تجانب الصواب تمامًا. فيمكن أن تختصرها بمشكلات الأنطولوجيا (علم الوجود) وحدها، وأن تضيف إليها مشكلات علم النفس، والكوسمولوجيا (علم الكون) وعلم اللاهوت العقليين، ولا تنسى، على كل حال، الإبستمولوجيا ونظرية القيم. وتفضل أحيانًا أن تنفتح انفتاحًا أكثر سماحة على طريقة جان ڤال[5]. ومع ذلك فإن هناك ملاحظة تفرض نفسها، وتبدو لنا ذات أهمية قصوى. صحيح أن اختلاف **الحلول** لا يمس وضع **الأسئلة** من حيث هي كذلك. ولكن هل تظل الأسئلة على حالها، أو على حالها تقريبًا؟ إن السؤال "لماذا، بعد كل شيء، يوجد الموجود بدلًا من العدم؟"، الذي يعدّه هيدغر "السؤال **الأساسي** في الميتافيزيقا"[6]، قد تجنّبه جيمس، الذي يرى أن مهمتنا حيال الواقع "تقوم على تفسير ما هو كائن، أكثر ما تقوم على بيان من أين أتى ولماذا وجد"[7]. ورأى فيه كل من برغسون[8] وكارناب[9]، لأسباب مختلفة، مشكلةً كاذبة.

---

(4) يُنظر: لوي - م. ريجيس، **أوديسة الميتافيزيقا**، ص 90.

(5) يُنظر: جان ڤال، **المفصّل في الميتافيزيقا**.

(6) هيدغر، **ما الميتافيزيقا؟**، ترجمة هـ. كوربان، ص 44.

(7) وليم جيمس، **المدخل إلى الفلسفة**، ص 57.

(8) برغسون، **الفكر والمتحرك**، ص 65.

(9) كارناب، **العلم والميتافيزيقا أمام تحليل اللغة المنطقي**، ص 25-27.

أما جان ڤال فيؤيدهما كليهما، ويعترف بأن الوضعيين المنطقيين على حق في هذه النقطة، وأن "السؤال ... لا يمكن طرحه"[10]. وليس التومائيون المعاصرون على اتفاق حول هذه الفكرة. فها هو سِرتيانج يختتم تفسيره لفكرة الخلق قائلًا: "إننا نرى إلى أي حد تبعث هذه التأملات التومائية على الرضى بتأييدها الرأي الشهير لهنري برغسون حول بطلان فكرة العدم، وأولية الوجود، وسذاجة هذا السؤال: لماذا يوجد شيء ما بدلًا من العدم؟"[11]. بيد أن جلسون كتب في سياق دحضه لآراء برونشڤيغ، فقال: "إن لايبنتس يسأل: لماذا يوجد شيء ما بدلًا من العدم؟ تلك هي المشكلة التي طرحتها الميتافيزيقا التقليدية. ولا بد، قبل الانتصار عليها، من ملاقاتها. إن السيد برونشڤيغ لم يقاتل شيئا سوى ظله"[12]. وإذا كانت مسألة المصير الإنساني بعد الموت، أي مسألة البقاء الفردي، قد شغلت بعمق بال أفلاطون وپسكال ومارسيل، فإنها لم تستطع، على العكس من ذلك، أن تؤثر في هيغل وكروتشه وبرونشڤيغ وميرلوپونتي. أما هيدغر، الذي كان مرهف الشعور حيال مسألة الموت، فلم يقدم حلًا لمشكلة البقاء. ويلفت رينيه شيرر النظر، ليس فقط إلى أن هذه المشكلة تبقى خارجية على تخوم التفكير الحالي للفيلسوف الألماني، وإنما يلفت النظر أيضًا إلى "أنها ليست ذات معنى" في أفق التصور الهيدغري عن الموت[13]. وأما بوترو، الذي أعلن إيمانه بالآخرة[14]، فلم يرَ أنه من الضروري أن يعالج مشكلة الخلود على الصعيد الميتافيزيقي. وقد يكون بوسعنا أن نردد الملاحظات نفسها حول مشكلات أخرى (الزمان، الحرية، العلة، إلخ...). وهذا ما يضطرنا إلى التساؤل عن إمكان تمييز الميتافيزيقا باتصافها بثبات بعض المشكلات الأساسية واستقرارها. وما مهمة الفيلسوف إلا خلق هذه المسائل، أو - كما يقول پول ريكور - "تجديد الإشكالية"[15]. ويكفي لذلك أحيانًا أن يحدث تغيير في زاوية النظر. ويلاحظ برهييه

---

(10) جان ڤال، **نحو غاية الأنطولوجيا**، ص 45.

(11) سرتيّانج، **المسيحية والفلسفات**، ج 1، ص 268.

(12) يُنظر: برونشڤيغ، "نزاع مذهب الإلحاد"، **نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة**، جلسة 24 آذار/ مارس 1925، (مناقشة): الاهتداء الصادق والاهتداء الكاذب، ص 216.

(13) يُنظر: ر. شيرر، **الفيلسوف الحديث في مواجهة الموت، الإنسان في مواجهة الموت** (1952)، ص 138.

(14) يُنظر: ماثيو شينز، **فلسفة إميل بوترو**، ص 272.

(15) پول ريكور، **التاريخ والحقيقة**، ص 63.

أن "مشكلة ذات معنى، ضمن مذهب معين، يمكن أن تفقد كل معناها ودلالتها في مذهب آخر"[16].

2 - الميتافيزيقا والحقائق الأساسية

هل معنى هذا أنه ليس للميتافيزيقا تعريف مطابق، ولا موضوع خاص؟ نعتقد أنه ينبغي "الصعود نحو الينابيع"، بالمعنى الذي ذهب إليه هيدغر، ولا سيما بالمعنى الذي قصد إليه ياسپرز، سعيًا إلى تمييزها بما يجعلها تضرب بجذورها في أعماق التجربة الإنسانية، وبما يكونها في الصميم. وانطلاقًا من تصور البحث عن الحقائق بحثًا عن الحقائق الجوهرية، عن الحقائق-القيم، فإننا نعتقد أن بوسعنا أن نطلق اسم "الميتافيزيقا" على البحث عن الحقائق الأهم. لنقل إنها البحث عن الأساس المطلق، ونعتقد أن مثل هذا التعريف يتطابق مع اندفاعة الميتافيزيقا التقليدية بالذات، وانطلاقتها في الغرب، وينفتح - في الوقت نفسه - على المحاولات الحديثة، وهي محاولات شرعية تمامًا، من أجل توسيع أطر هذه الميتافيزيقا الأوروبية، وكسر قواقعها المصطنعة، وتحريرها من قيودها، بإدماجها من جديد في سياق النشاط الروحي والفكري للإنسانية جمعاء.

فلنرَ، بادئ ذي بدء، كيف أن الانشغال بما هو مهم يؤلف المدّ الباطن في **الفلسفة الدائمة**، ويكوّن فيها بنيتها التحتانية الثابتة. ونحن، بلا مراء، لا نطمح مطلقًا إلى "حل رموز" الفلسفات الكبرى، من أجل فهم جهدها الخلاق. فسنكتفي ببعض الملاحظات السريعة، أو ببعض الشواهد، التي تدل دلالة صريحة على ما تعني الفلسفة في نظر الفلاسفة أنفسهم.

لقد كانت الأفلاطونية محاولة لخلق إنسان جديد ومدينة مثالية. وقد تجسدت على نحو رمزي في موت سقراط. فسقراط يبرز رسالة الفيلسوف ويظهرها متجهة نحو النفس. "إننا نرى أن الفيلسوف يدأب لفصل نفسه عن تجارة الجسد إلى أقصى حد ممكن، وأنه يختلف بهذا عن غيره من الناس"[17]. وهو يبذل جهده من أجل تحرير نفسه لأن "النفس، لا تفكر أحسن تفكير إلا عندما لا يكدرها شيء"[18]. إن الفيلسوف

---

(16) يُنظر: **طبيعة المشكلات في الفلسفة**، منشورات المعهد الدولي للفلسفة، الكراسة 1، ص 13.

(17) أفلاطون، **الفيدون**، 64، هـ.

(18) المرجع نفسه، 65، ج.

الذي يتطهر من دنس الجسد لا يخاف الموت من بَعْد. إن الله يحرره بالموت، فيملأه الأمل في أن يكون "على اتصال بالأشياء النقية"، وأن يعرف "ما لا يشوبه اختلاط، وأن في هذا قوام الحق بلا مراء"[19]. إن الفلسفة بناء للحياة، وهي، في الوقت نفسه، إعداد للموت. فما أبعدها عن التسلية واللعب، لأنها تأخذ الأمور مأخذ الجد من ناحيتين. أما الفلسفة عند أرسطو فإنها تنحو منحى آخر، وتستهدف مطالب أخرى، غير أنها، مع ذلك، العلم الأهم و"لا (علم) يفوقها شرفًا وسموًا"[20]. "لا يسعنا أن نعتقد أن علمًا آخر يمكن أن يكون أعلى قيمة من هذا العلم. والواقع أن العلم الأكثر قربًا من العلم الإلهي هو العلم الأعلى قيمة، وهذا العلم هو وحده الأكثر قربًا من العلم الإلهي لصفة مزدوجة فيه: فالعلم الإلهي هو العلم الأخلق بأن يمتلكه الله، وهو العلم الذي يتناول الأمور الإلهية. والفلسفة، وحدها، يتفق لها أن تتصف بهذه السمة المزدوجة ..."[21]. ولا حاجة بنا إلى الإشارة إلى الوظيفة التحريرية والخلاصية التي تقوم بها الفلسفة عند الرواقيين، وعند أبيقور أيضًا. وسنرى، فيما بعد، دلالة الفلسفة المدرسية ومعناها. فأبو الفلسفة الحديثة يريد أن يبني على الصخر صرح العلم وقضية الدين. لقد كتب پسكال قائلًا: "إن خلود النفس لأمر يهمنا ويملك علينا مشاعرنا، ويؤثر فينا تأثيرًا عميقًا، فلا بد لمن لا يكترث بمعرفة حقيقة هذا الأمر أن يكون فاقد الشعور والعاطفة تمامًا". ويرى "حسنًا ألا نتعمق في رأي كوپرنيك: أما هذا، فإنه يهم الحياة كلها أن نعرف إذا كانت النفس فانية أو خالدة"[22]. وليس صحيحًا أن اسپينوزا فيلسوف يحمل مثلثًا في رأسه. لقد ثار على غرور الحياة العادية وتفاهتها، فانطلق باحثًا عن "خيرٍ حقيقي". وقد كتب قائلًا: "إنني عقدت العزم في نهاية المطاف على البحث من جديد... إذا لم يكن هناك شيء يمكن أن يمنحني اكتشافه وامتلاكه بهجة فرحٍ رفيع ومستمر إلى الأبد"[23]. ودرجات المعرفة تقابلها أحوال الوجود، ومحبة الله محبة عقلية تنفتح على كمال الأبدية. وإذا كان قد وضع **الأخلاق** عنوانًا لكتابه، الذي يعرض فيه فلسفته كلها، فذلك لأنه يرى صلات حميمة

---

(19) المرجع نفسه، 67، أ.

(20) أرسطو، **الميتافيزيقا**، أ، 20، 1983، 1.

(21) المرجع نفسه.

(22) پسكال، **الأفكار**، ط. برونشڤيغ، 194.

(23) اسپينوزا، **المفصل في إصلاح الفهم**، ترجمة أ. كواريه، ص 4.

بين وحدة الجوهر والأساس الذي تقوم عليه الحياة الأخلاقية، وعلاقة عميقة بين التصور القائم على وحدة الوجود وبين تحقيق المحبة. وأما فلسفة كانْت المتعالية فلا تطرح نفسها على هامش هموم الحياة وقلقها ونبض حركتها. إن ثلاثية المعرفة والعمل والرجاء تضعها في صميم القلق الإنساني بالذات. فهو، لما أفعمت نفسه إعجابًا بروعة السماء ذات النجوم وجلال القانون الأخلاقي، كان يرمي إلى أن يجتث بالنقد "جذور **المادية**، و**الجبرية**، و**مذهب الإلحاد**، وكفر العقول الجاحدة، والتعصب، و**الخرافة**..."[24]. وإذا كان يتردد أمام كلمة (ميتافيزيقا)، فإنه لا يتراجع أمام المسائل الأساسية، أو أمام البحث عن التوازن العقلي، الذي يحرك كل فكر ميتافيزيقي. أما **المنطقية المطلقة** عند هيغل فليست بأقل عاطفية من غيرها. يقول هنري نييل عن هيغل "إن تفكيره الفلسفي ينبع من البحث عن الخلاص. ففي 1795 كتب قائلًا: "إن الفلسفة التي تستطيع الإجابة عن هذا السؤال: (ما معنى الاقتراب من الله؟) هي وحدها الخليقة بهذا الاسم"[25]. وكتب جول دو غولتييه قائلًا: إن نيتشه يؤكد أن "حدّ **الفلسفة** كانت له، في كل زمان، وظيفة الدلالة على **الشيء الأكثر أهمية للحياة**. ما هي الفلسفة؛ هذا سؤال يؤول إلى هذا السؤال: ما هو الشيء الأكثر أهمية للحياة؟ والحال أن الفلاسفة القدماء يجيبون: إنه البحث عن الحقيقة الذي يقود إلى امتلاكها. ويجيب نيتشه بقوله: إنه فعل خلق القيم ..."[26]. غير أن نيتشه عبّر تعبيرًا أكثر دقة عن الفرق بين العلم والفلسفة. فقد كتب قائلًا: "العلم يسارع إلى الانقضاض، بلا تمييز ولا رشاقة، على كل ما هو قابل للمعرفة، مدفوعًا برغبة عمياء في معرفة كل شيء بأي ثمن. أما الفكر الفلسفي فهو، بالعكس، يقتفي أثر ما يستحق أن يكون معروفًا، من المعارف الكبرى والجوهرية"[27]. وأما برغسون، الهادم الماهر للمشكلات المقلقة في الميتافيزيقا، فإن مشكلة الخلود تؤثر فيه تأثيرًا عميقًا، ويعترف بأن الفلسفة، إذا لم يكن عندها حقًا ما تقوله عن "أخطر المشكلات التي يمكن أن تطرحها الإنسانية على نفسها"، وإذا لم يكن لديها "شيء تجيب به عن هذه الأسئلة ذات الأهمية الحيوية، فإن الأمر يكاد يعدل القول بما قاله پسكال، بعد تحوير في معناه، بأن الفلسفة برمتها

---

(24) كانت، **نقد العقل الخالص**، مقدمة الطبعة الثانية، ترجمة بارني، ج 1، ص 30.

(25) يُنظر: هيغل، **البراهين على وجود الله**، قدم له هنري نييل، ص 2.

(26) ج. دو غولتييه، **نيتشه والإصلاح الفلسفي**، ص 218.

(27) نيتشه، **ولادة الفلسفة**، ترجمة ج. بيانكي، ص 47.

لا تستحق ساعة من العناء"[28]. ناهيك عن الحديث عن هذه الميتافيزيقا المعاصرة، التي تتمركز كلها حول الحصر والتمزق، وتخترقها شوكة القلق من أولها إلى آخرها، مندفعة إلى البحث عن "معنى" حقيقي للحياة، وعينها معلقة على هاوية الجحيم. وإذا كان بلوندیل في مأمن تام عندما ألقى سؤاله: "هل للحيَاة الإنسانية معنى أم لا؟ وهل للإنسان مصير أم لا؟"[29]. فإن كامو يعبر عن حالة كاملة من أحوال النفس، عندما كتب قائلًا: "لا وجود لمشكلة فلسفية خطرة حقًا عدا مشكلة واحدة: ألا وهي الانتحار. فالحكم بأن الحياة تستحق أو لا تستحق عناء أن تعاش، إنما يجيب عن السؤال الأساسي في الفلسفة. أما الباقي - إذا كان للعالم ثلاثة أبعاد، وإذا كان للعقل تسع مقولات أو اثنتا عشرة - فيأتي بعد ذلك. ما هذه إلا ألاعيب. فلا بد من الإجابة أولًا"[30].

يمكننا القول إن مؤلف كتاب **الإنسان المتمرد** يتخذ مكانه على هامش الميتافيزيقا بالمعنى الضيق للكلمة. بيد أن الميتافيزيقا، بالمعنى الضيق للكلمة، ليست الميتافيزيقا بالمعنى المفهوم للكلمة. فهذه - إذا أخذناها بمعناها الأصلي - تشمل تلك كحالة خاصة محددة، على وجه العموم، بشروط اجتماعية وثقافية.

إن النزعة إلى توسيع مفهوم الميتافيزيقا (أو الفلسفة بالمعنى الأعمق) تتزايد شيئًا فشيئًا في الفكر المعاصر، وتفتح الباب - ليس أمام كيركيغارد، ونيتشه، وأونامونو، وكيزرلنغ، وبردیایف، وشستوف، ومونييه وحسب - وإنما تفتحه أيضًا لشعراء، وروائيين، ورسامين. فأُدخلنا من قبل في حظيرة الفلاسفة، ودون معارضة كبيرة، آلان وڤاليري. وهذا قدّمه كزافييه ليون إلى الجمعية الفرنسية للفلسفة على أنه زميل قديم[31]؛ وأسهب الناس كثيرًا في الحديث عن الميتافيزيقا عنده. وجان ڤال لم يخن فكر هيدغر عندما قابله بشعر هلدرلن. يقول: "الفن يفهمه الفرد أيضًا بوصفه علاقة مع العالي"[32]. ويتسلح جان ڤال بتصور ياسپرز للميتافيزيقا - الذي يتحقق في الفرد بوصفه وجودًا في مواجهة العلو - فلا يتردد

(28) برغسون، **الطاقة الروحية**، ص 61.

(29) م. بلوندیل، **العمل** (1893)، المقدمة.

(30) ألبير كامو، **أسطورة سيزيف**، ص 15.

(31) يُنظر: پول ڤاليري، "الخلق الغني"، **نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة** (1927).

(32) جان ڤال، "الذاتية والعلوّ"، **نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة** (1937)، ص 172.

في إضفاء صفة الفيلسوف، ليس على نيتشه وحده، وإنما على رامبو وڤان غوغ أيضًا، كما لا يتردد في اعتمادهم - بحسب تعريف ياسپرز - فلاسفة وجوديين أكثر من ياسپرز نفسه"[33]. وتبين جان هرش أن الوجود عند ياسپرز معناه (الوجود - الممكن)، ثم تمضي إلى أبعد من ذلك فتؤكد أنه "كم من وجود خامل الذكر" في الحياة، يمكن أن يكون فلسفيًا أكثر من فلسفات الوجود[34]. ويرى برديايف أن دستويڤسكي هو أعظم ميتافيزيقي في روسيا[35]، أما جان ديلوم فتقدم لنا أندريه مالرو بطلًا من أبطال السؤال الميتافيزيقي[36]. وبوسعنا أن نستمر إلى اللا نهاية، فنتحدث، على غرار ما فعلنا آنفًا، عن فلسفة أبي العلاء المعري، أو شكسبير، أو غوته، أو ڤِنْيي، أو عن فلسفة السريالية. إنما المهم هو التعرف على روح الرسالة الميتافيزيقية في التجربة الكلية، التي عاشها النابغة بكاملها، بل قد نقول عاشها القديس والبطل، بقدر ما يندمج وجود هذين القديس والبطل في تصور واعٍ للحياة، وبقدر ما يمتد وينبسط منسجمًا مع عالمٍ ذي بنية منظمة، وذي نظام من القيم. أما إذا كان الفيلسوف يجد ضرورة ملحة للميتافيزيقا في صميم ذاته، فلا حاجة به إلى أن يطوف بالمشكلات التي طرحها تاريخ الفلسفة، وينسق حلولها المختلفة. فبعضها يمكن أن يفقد عنده شرعيته، وبعضها الآخر أهميته. ويرى رينيه شيرر أن الفلاسفة العظام هم أولئك الذين "ينصرفون بكل نفوسهم إلى تجربتين جذريتين أو ثلاث، ويولون اهتمامًا لترتيب فلسفاتهم أقل من اهتمامهم ببناء أسسها"[37]. وهذا الأمر يفضي إلى التنقيب في التجربة الميتافيزيقية من أجل بلوغ نواتها والاستقرار في مركزها. إن توسيع مدلول الفلسفة، بهذا المعنى، هو بمثابة التعمق فيها. أما جورج غوسدورف فيحمله اهتمام من هذا القبيل على بيان بطلان التصور، الذي ينظر إلى الفلسفة وكأنها "رست على البرّ ذات يوم في مكان ما"[38]. ويقول: "إن تاريخ الفلسفة، ممثلًا في عهد سقراط، يأخذ على عاتقه جمع صور أولئك الذين طرحوا السؤال الفلسفي على غرار سقراط، واستخدموا للإجابة عنه طرائق مماثلة لطرائقه؛

---

(33) المرجع نفسه، ص 171-172.

(34) يُنظر رسالته إلى جان ڤال، منشورة في: المرجع نفسه، ص 203.

(35) ن. برديايف، **روح دوستويڤسكي**، ص 11.

(36) يُنظر: ج. دولوم، **الزمان والمصير**.

(37) يُنظر: هـ. روڤيردان، "الفلسفة والفلسفات (مناقشة)"، **مجلة اللاهوت والفلسفة (1955)، ص 261.**

(38) ج. غوسدورف، **نحو ميتافيزيقا**، مركز التوثيق الجامعي، الكراسة 1، **ص 1.**

بحيث إن البداية تكون النهاية أيضًا. ولما كنا نبدأ بسقراط، فإننا ننتهي به؛ ونقصر مجال الحكمة الإنسانية على حفظ التقليد والعرف. فلا يذكر اسم كونفوشيوس، ولا اسم بوذا - واسم السيد المسيح لا يأتي ذكره إلا بمناسبة فرعية، هي الحديث عن السقراطية المسيحية..."[39]. ويلح جورج غوسدورف، في كتابه **الأسطورة والميتافيزيقا**، على أن الأسطورة لم تكن أسطورة في نظر الإنسان في عصر الأساطير، وإنما كانت الحقيقة بالذات[40]. ووظيفة الوجدان الأسطوري هي "تجذير الإنسان في الطبيعة، وحماية وجوده المعرض باستمرار للخطر والعذاب والموت"[41]. ويقول أيضًا إن الأسطورة "هي تسويغ للوجود؛ إنها تقييم من اللازماني أساسًا للزماني، وتكوّن مبدأ للمعقولية مرضيًا، باللجوء إلى أولوية أنطولوجية، وإلى حقيقةٍ مقدّمة في القيمة"[42]. ألن يقال إن هذا هو تعريف الميتافيزيقا نفسه؟ إن ب. ماسون-أورسيل يحاول، من خلال دراساته في الفلسفة المقارنة، أن يقبض على "الواقعة الميتافيزيقية"، أي على ما هي الميتافيزيقا الشرقية والغربية "في الواقع". فيجد أن هذه الواقعة "غير قابلة للإرجاع إلى نظرية في الوجود، أو إلى استخدام ملكاتنا استخدامًا خاصًا"[43]. ويقول: "إن الفعل الميتافيزيقي **هو تأسيس بالمطلق لمستوى من النسبية** أو، بالعكس، **تسويغ لمستوى من النسبية بالمطلق**"[44]. ويؤكد رينيه غينون أن الميتافيزيقا ليست شرقية ولا غربية، ويمضي في الوقت نفسه إلى حد التصريح بأنه إذا أردنا أن نعرف ما هي الميتافيزيقا، فإن (الشرق) هو الذي يجب أن نتوجه شطره[45]. لقد سحر (الشرق) هذا المفكر وخلب لبه، فاعتنق الإسلام لكي يدافع عن نظرية اليوغا الهندية. وإنه ليذكر بذلك المبعوث الأنغليكاني، الذي "صار كاثوليكيًا لأنه درس عن كثب تصوف البراهمان"[46].

---

(39) المرجع نفسه، ص 3.

(40) ج. غوسدورف، **الأسطورة والميتافيزيقا**، ص 11.

(41) المرجع نفسه، ص 12.

(42) المرجع نفسه، ص 33.

(43) پ. ماسون-أورسيل، **الواقعة الميتافيزيقية**، ص 1.

(44) المرجع نفسه، ص 43.

(45) ر. غينون، **الميتافيزيقا الشرقية**، ص 5.

(46) ماريز شوازي، **ميتافيزيقا اليوغا**، ص 43.

3 - الميتافيزيقا في الإنسان

إن توسيع الأطر المكانية-الزمانية للميتافيزيقا، لكي تندمج فيها تجربة (الشرق) الروحانية، أو تصور العالم في الأسطورة، أو حتى "فلسفة الشعوب الناطقة بلغة البانتو"، يسير على قدم المساواة، ليس مع توسيع موضوعها وحسب، وإنما أيضًا مع توسيع مناهجها وطرائقها.

فموضوع الميتافيزيقا ليس **الكل**، الذي يستغرق كل ما هو موجود (الوجود-الواحد)، الذي لا يمكننا أن نقول عنه شيئًا، ولا **العدم**، الذي يتجاوز كل ما هو موجود، اللاوجود، الذي يمكننا أن نقول عنه ما نشاء. فغوسدورف يتناول الميتافيزيقا على أنها تكمن "في النظرة، وليس في الشيء المنظور"[47]. ويقول: يبدو أن عصرنا "يتميز بهذا الاكتشاف، تحت ضغط الظروف، وفي الأزمنة الراهنة للحضارة، ألا وهو أنه توجد مسائل ميتافيزيقية في عالم البشر أكثر بكثير مما هو موجود في مفصّلات الكتب المتخصصة. ولا يقتصر الأمر على المال، الذي يكون مسألة بمقدار ما يثقل بغير وجه حق على أقدار الناس، ولكن هناك أيضًا مسألة الآلة، والحرب، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والدولة ... القنبلة النووية نفسها تبدو في الوجدان المعاصر سؤالًا ميتافيزيقيًا من الطبقة الأولى[48]. ويتحدث غوسدورف عن مسألة المال، فيرى أن الميتافيزيقا هنا - شأنها في أي مكان آخر - تبدأ بالدهشة، التي ترفض قبول البداهات القائمة. ويقول: "لقد استنكر السيد المسيح التمييز الذي وجده قائمًا بين الأغنياء والفقراء، وغضب منه؛ وكشف في الثروة عن انتقاص عظيم لقدر المالك. إن أحكام الإدانة التي أصدرها ما زالت تحتفظ بكل نضارتها، لأنه لا المسيحيون شغلوا بالهم قط - ولا كنائسهم شغلت بالها - بأن يصيخوا إليها السمع. وهذه النقمة على جبروت المال وطغيانه، المدعّم تدعيمًا في مؤسسات النظام الرأسمالي، نجدها من جديد عند ماركس، الذي يجعل دراسته لطبيعة **رأس المال** تابعة لما وراء طبيعة (ميتافيزيقا) الوضع البشري ومنوطة بها، وهو الوضع الذي يجب أن يكون بمنجاة من العبودية (aliénation)، التي هو ضحيتها اللاواعية"[49].

---

(47) ج. غوسدورف، **المفصّل في الميتافيزيقا**، ص 152.

(48) المرجع نفسه، ص 153.

(49) المرجع نفسه، ص 152.

ها هو ماركس يواصل، على صعيد الكرامة الإنسانية، ثورة السيد المسيح، إننا نعتقد بأن الميتافيزيقا - مفهومة على أنها إدراك للأساسي المطلق وإحاطة به، وعلى أنها أحيانًا تحقيق له - تفتح الباب على مصراعيه أمام الحلول الإيجابية في الماركسية والاشتراكية، وأمام الرسالة العميقة في أي دين للروح. ومع ذلك فإننا لن نقف عند المغزى الإنساني العميق - أي المغزى الميتافيزيقي بلغة غوسدورف - في الموقف الاشتراكي أو الديني. فهذا يتجاوز حدود دراستنا الراهنة، ويرتبط بإنشاء ميتافيزيقي أكثر مما يتعلق بتحليل للفكر الفلسفي. لذلك فإننا نقتصر على الإشارة - على الصعيد التاريخي المحض - إلى التشابه والتماثل بين مشكلات الميتافيزيقا التقليدية، وبين المشكلات التي تطرحها الماركسية والدين. ومن نافلة القول أن اختلاف الحلول لن يصيب مؤرخ الفلسفة بصدمة.

إن المادية الجدلية تطرح نفسها تصورًا للإنسان والعالم. وإذا كانت ترفض الميتافيزيقا، فلأنها ترى فيها طريقة لاجدلية، تدرس الموجودات معزولة ومستقلة بعضها عن بعضها الآخر، وتدرس الطبيعة وكأنها حالة سكون وجمود، وتدرس سياق النمو وكأنه ليس أكثر من سياق ازدياد وتكاثر، سياق لا تؤدي التغيرات الكمية فيه إلى تغيرات كيفية، وتدرس الظواهر وكأنها بمنجاة من التناقضات الداخلية[50]. ولا حاجة بنا للتذكير بأن طريقة البحث تختلف من فيلسوف إلى آخر. ولكن حتى لو حدثت ثورة ميتودولوجية جذرية، فإنها لن تمس هذه الإشكالية بالذات. أما المعنى التحقيري لكلمة "ميتافيزيقا" - الذي يسبغه كارل ماركس عليها - فيمكننا أن نجده عند عدد كبير من الميتافيزيقيين الأصائل[51].

إن الماركسية تعد نفسها فلسفة على كل حال. فباسمها ينبري كورنفورث للفلسفة الوضعية، فيدافع، ضدها، حتى عن شرعية المشكلات الفلسفية، ولا يخاف من كلمة "ميتافيزيقا"، إذا كانت هذه الكلمة تعني "تعميمًا واسعًا على العالم" أو "وصفًا لطبيعة الواقع الجوهرية"[52]. والواقع أنه لا المادية تبعد الماركسية عن ميدان الميتافيزيقا،

---

(50) يُنظر: ج. ستالين، **المادية الجدلية والمادية التاريخية**.

(51) يُنظر ش. بيرلمان، **الخطابة والفلسفة**، ص 85.

(52) موريس كورنفورث، "العلم في مواجهة المثالية"، (بالإنكليزية)، في: **دفاع عن الفلسفة ضد الوضعية والبراغماتية**، ص 281-282.

ولا الجدل أيضًا. فالدراسات الماركسية القريبة العهد تعرض بتفصيل متزايد تصورًا عن تاريخ الفلسفة، والفكر المنطقي ومشكلة المعرفة، ومعنى الحرية، وبنية الوعي، ودلالة القيم الأخلاقية والجمالية، وقوانين الطبيعة والتاريخ[53]. إن كتابًا كاملًا ومفصلًا في الميتافيزيقا الماركسية لن يكون بابه موصدًا في وجه تاريخ الفلسفة أكثر من مثيل له تومائي أو برغسوني.

والدين أيضًا هو تصور للإنسان والعالم. فما عدا "العقائد الثانوية"، التي تفرق بين الأديان، إن جاز لنا التعبير على هذا النحو، فإن كل دين يتمركز حول معنى الوجود، ومبدأ العالم وغائيته، ومعنى الوجود الإنساني ومثاله الأعلى ومصيره. لقد أشرنا من قبل إلى إمكان النظر إلى الدين على أنه ميتافيزيقا تنشئ رؤية للأساسي المطلق. لأنه هل بوسعنا أن نقول، جادين في قولنا، إن حَواريًا، أو صحابيًا من صحابة نبي من الأنبياء، أو علّامة عبقريًا هو في الوقت نفسه مؤمن صادق الإيمان، هل بوسعنا أن نقول إنهم يعيشون بلا أية ميتافيزيقا؟ وبهذا المعنى، فإننا نعتقد بأن الفلسفة الحقيقية عند "المؤمن-الفيلسوف" تتحقق في موقفه المؤمن أكثر مما تتحقق في فلسفته الرسمية. فهو يردد من أعماق قلبه مع سان پيار داميان أن "المرء لا يشعل شمعة لكي يرى الشمس"[54]. بل إن تومائيًا مثل جلسون لا يكتفي بالقول إن "الفلسفة المسيحية ليست ممكنة إلا في كنف الكاثوليكية"[55]، وإنما يعلن مع معلمه أنه "ما من فيلسوف قبل مجيء المسيح - على ما بذله من قصارى الجهد - استطاع أن يعرف عن الله، وعما هو ضروري للحياة الأبدية، بقدر ما تعرفه بالإيمان عجوز فقير بعد مجيء المسيح"[56]. ولا حاجة بنا إلى شواهد من ابن تيمية أو من كارل بارت.

قد يعترض علينا بعضهم قائلًا إن طريقة الفيلسوف ليست، إذا صح القول، طريقة المؤمن، وعلى هذا الاعتراض نجيب بملاحظات من صعيد الواقع، وملاحظات من مستوى ما يجب أن يكون. فالفلاسفة، من جهة، لجؤوا في تاريخ الفلسفة إلى كل طريقة من طرق البحث الممكنة، والتي أرجعها كريسون إلى

---

(53) يُنظر المؤلفات والمقالات التي كتبها ديزانتي، وغارودي، ولوفيڤر، وغولدمان، وماكس رافاييل، وپوليتزر إلخ...

(54) نقلًا عن: جلسون، **المسيحية والفلسفة**، ص 15.

(55) المرجع نفسه، ص 41.

(56) المرجع نفسه، ص 82.

ست طرق. ولقد قدموا بمناسبة مشكلة وجود الله - على سبيل المثال - براهين **قبْلية، وبَعْدية، ومتزامنة**، ورياضية، وأخلاقية، وحدسية، وتاريخية، وتجريبية. أما برهان برغسون في كتابه **منبعا الأخلاق والدين**، فيفترض مسبقًا حقائق تاريخية، مثل الوجود الواقعي للمتصوفة، الذين يتحدث عنهم، وسلامة حالتهم العقلية. كما يفترض حقائق "نفسانية"، مثل إمكان الاتصال الشخصي بالسماء، وثقة معنوية بهؤلاء المتصوفة وبشهادتهم، واستدلال استقرائي واستنتاج منطقي يستخلص النتيجة النهائية. وكان الدفاع عن وجود الحرية تارة بشعور داخلي، وتارة أخرى بتأمل في انبثاق الوجود.

ومن جهة أخرى لا نرى كيف يمكننا، نظريًا، أن نمنع فكرة من البحث عن طريقها أنى تجد هذا الطريق. فالفيلسوف، الذي أقضت مضجعه مسألة مصيره بعد الموت، لا يكون قد سقط من علياء الميتافيزيقا، إذا ما قرر أن يبيع مكتبته، ويذهب إلى لندن نهائيًا لحضور بعض جلسات استحضار الأرواح، لأنه لم يروِ غليله أي حل لتلك المسألة، سواء أكان حلًا دينيًا أو حلًا عقليًا. وعلى المنوال نفسه، فإن حلًا يجيء عن طريق الوحي، يظل حلًا لا ينتقص من قيمته شيء، إذا قبلنا أنه وحي. فالإيمان، عندما يغمر النفس، يقدم إذن جوابًا مطابقًا. وإذا ما التفتنا إلى الوراء، واسترجعنا ما كتبناه عن التوكيد الديني، من حيث قابليته للتحقق والإثبات، لوجدنا مسوغاته في ما قلناه لتونا الآن.

عندئذ ماذا يكون معنى الفلسفة المدرسية؟ فلنقل، بكلمتين، إنها وجدت مكانها المناسب بوصفها "خادمة لعلم اللاهوت". فليس لها معنى إلا عندما تكون الميتافيزيقا الحقيقية، في نظر صاحبها، قد اكتملت. إنها ترسم لنفسها منهجًا معينًا مصطنعًا، تحكميًا بالتالي، من أجل أن تبلغ، على استحياء، ظلَّ حقيقة مقرَّرة. لأن قبول منهج من المناهج قبولًا كاملًا يقتضي اتباع نتائجه والتوقف عندما ينضب وينفد. فلنضرب مثلًا على ذلك. يصرح سرتيّانج بأن العقل لا يرى تناقضًا في الفرض القائل بأن العالم لامتناهٍ في الزمان. ولا برهان على ضد هذه الدعوى. ومع ذلك فإنه يسلم بالخلق تسليمًا. ويقدم لذلك تفسيرًا يبعث على الاهتمام. فقد كتب قائلًا: "لقد جعلت أكثر من فيلسوف يقوم ويقعد غضبًا، بقولي له إن العالم سابق في الوجود على خلقه"[57].

(57) سرتيانج، **فكرة الخلق**، ص 45.

والواقع أن هذا الخلق ليس في رأيه إلا "تبعية كلية بالنسبة إلى الله، وبالنتيجة علاقة صرفًا"[58]. هنا يتعرض لخطر الوقوع بين نقيضتين، ذلك أن: "الواقع الكلي ليس الله. وليس مستعارًا من وجود الله، أو كالمستخرج منه. وهو لا يأتي كذلك من شيء آخر غير الله. فمن أين يأتي إذن بعد أن يزاح هذا 'العدم'، الذي لا يملك شيئًا ليعطيه؟ فافهم، إن كنت قادرًا على الفهم! أما أنا فإنني ألقي سلاحي"[59]. إنه يلقي سلاحه، غير أنه يستأنف قائلًا: "إن وجود الله، بما هو كل وجود، هو إذن كل معقولية أيضًا. فما كان لله أن يعرف غير ذاته. ولما كانت هذه النتائج تقف وضوحًا ضد أي مذهب صحيح ... فإننا نرفضها بقوة"[60].

ولكن ما جدوى تبديد كل هذا القدر من الطاقة؟ إن سرتيّانج نفسه يسعى، بصبر جدير بالثناء، للكشف عن "ينابيع الإيمان بالله". فيصطدم، بالطبع، بوجود الشر، الذي يقدم لجاحدي العناية والكمال الإلهيين منطلقًا لهجوم خطير. ونحن نعلم أن عذاب طفل، في نظر هؤلاء الجاحدين، يقوّض البراهين الممكنة كافة، وينسفها نسفًا من الأساس، ويمزقها شرّ ممزق، ويلقي بها إربًا إربًا في الهواء. ويعتقد سرتيّانج أن "الرد" على مثل هذا الاعتراض "من أهون الردود". ويقول: "الكامل القادر على كل شيء قادر على أن يوجد نقصًا في عمله، وعلى أن يجعل عمله ناقصًا؛ وليس هذا وحسب، وإنما هو لا يمكن أن يعمل إلا هكذا، لأنه، من أجل رفع النقص والشر اللازم عن هذا النقص لزومًا لا مفر منه، ينبغي أن يمكن للكامل أن ينتشر كمالًا، والكامل كماله غير قابل للانتشار"[61]. ويعطي مثالًا لكي يوضح التوضيح، ولكي يفسره أيضًا، فيقول: "إن الثور لا يستطيع أن يجول بجسمه الساكن الهادئ، في المراعي، دون أن يطأ العشب، ويقضي على آلاف من الحيوات. فما كان للخالق أن يتجنب الشر، اللهم إلا لو بنى عالمًا جامدًا، وتبلرًا ميتًا..."، إن مثال سرتيّانج هذا مثار للعجب والسخرية، حتى أن المرء ليتساءل أمام هذا المثال الغريب: هل كان سرتيّانج - في مثاله هذا - يطبق المماثلة التومائية، أم أنه نسي - ويا للغرابة مرة أخرى - أن الثور ليس - بعد كل شيء - إلا ثورًا؟! وعلى كل حال فإن خاتمة الكتاب المؤلف من 563 صفحة

(58) المرجع نفسه، ص 45.
(59) المرجع نفسه، ص 51.
(60) المرجع نفسه، ص 51-52.
(61) سرتيانج، **ينابيع الإيمان بالله**، ص 559.

تتألف من سطر واحد، كالتالي: فلنلذ بالصمت! فلنلذ بالصمت! عندما يكون الأمر متعلقًا بالله"[62].

ها نحن إذن أمام مفكر مؤمن يفلسف ويفكر متراجعًا القهقرى. فهو في بداية الطريق يقول بوحدة الوجود، وفي آخر المطاف ينتهي كاثوليكيًا، وهو يلقي السلاح أمام نتيجة من نتائج تفكيره، ويرفض نتيجة أخرى مكرهًا، وفي النهاية يلوذ بالصمت. إن مثل هذا الموقف لينمّ عن حيرة صادقة. ولكن، أليس المسؤول عن ذلك هو سوء استخدام المنهج؟ فإذا أردنا أن نضع بين قوسين حقائق دينية على مدى طويل من التفكير والتأمل، ثم رفعنا هذين القوسين، على حين غرّة، قبل أن نخلص إلى نتيجة، فإننا نكون قد أسلمنا أنفسنا للزلل والعثرات. إن قسر الاستدلال الجدلي على تسويغ ما تقبله على أنه حقيقة بالفعل والواقع، تسويغًا عقليًا، ليس ضروريًا البتة. لأن الذي يجري جيئة وذهابًا بين صعيدين، لا يعني أنه يمسك بطرفي زمام السلسلة، وإنما يعني أنه يقف راسفًا في السلاسل.

لقد كتب برتراند رسل، فقال: "إننا لا نجد لدى توما الأكويني إلا قدرًا ضئيلًا من الفكر الفلسفي الحقيقي. إنه لا يتصرف على غرار سقراط عند أفلاطون، فهو يتابع الحجة إلى نهايتها مهما كانت. ولا يتورط في بحثٍ نتيجته غير متوقعة. فقبل أن يشرع في التفكير والفلسفة يكون قد عرف الحقيقة سلفًا: إنها مقررة ومعلنة في الإيمان الكاثوليكي. فإذا تمكن من العثور على حجج عقلية في ظاهرها لبعض جوانب الإيمان، كان بها ونعمت؛ وإذا لم يتمكن ألقى بنفسه على الوحي من جديد"[63]. إننا نعتقد، بالأحرى، أن الروحانية الصادقة - أي ميتافيزيقا أمثال توما الأكويني، أو پسكال، أو بلونديل - تزهر في التفتح الديني. فالرغبة في "فهم" الإيمان، أو التعمق فيه، أو جلائه وتبيينه، إنما هي انصراف إلى علم اللاهوت. وهذا العلم، على أية حال، ليس إلا عرضًا ميتافيزيقيًا، ولكن الحقائق الدينية هناك يجري تبنّيها تبنيًا صريحًا، ويتم التفكير فيها بعمق، وبكامل المسؤولية التي يستلزمها كل تفكير. وهذه الحقائق - أو هذه "الأجوبة" - تكون مبنية، في نظر عالم اللاهوت، ولو ظاهريًا، على أساس من **العقل الطبيعي**، أو بكلمة أصح على ملكات الإنسان كإنسان، وعلى

---

(62) المرجع نفسه، ص 562.

(63) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة هـ. كيرت، ص 476.

حاجاته واستعداداته الواقعية، أو لا تكون حقائق. إن النبي نفسه لا يعمل أكثر من أنه "يرى" و"يسمع"، ويفسر، ويبشر. فإيمانه إيمان بما رأى، أو سمع، أو شعر، إيمان بذاته. وأنصاره هم أولئك الذين صدّقوه، ويحاولون أن يتمثلوا رؤيته. وعلى هذا المنوال، فإن وحدة الحق على صعيد الفكر تسقط نفسها - دون أن يلحق بها أي تشوه - على صعيد الوجدان الحي. وكل الحقائق، التي يقبلها فرد من الأفراد يكون موقعها - بما هي حقائق - على صعيد واحد بالذات. وإذا عنينا بقولنا "حقيقة علمية" حقيقةً يقينية لا أكثر، بصرف النظر عن النهج المستخدم في الحصول عليها، فإن الحقائق الميتافيزيقية والدينية، التي تعبر عما هو كائن، لا يمكن أن تكون إلا حقائق علمية. ويبدو لنا أن هذا يهدئ حدة "نزاع الفلسفة المسيحية" والفلسفة الدينية بوجه عام. ونحن نعرف، بمناسبة هذه المشكلة، تلك المناقشة الحادة، التي اشترك فيها فلاسفة ذوو نزعات شتى منذ ربع قرن. ومن الجدير بالملاحظة أن برهييه وبرونشڤيغ ليسا الوحيدين اللذين يسلّمان باستقلال النهج الفلسفي بداية ومنطقًا، وإنما يسلّم معهما بذلك أيضًا ماريتان، وجلسون، وبلونديل، وريمون وغيرهم. بيد أن كل الفلاسفة المؤمنين، من جهة أخرى، يتفقون - رغم الخلاف الذي يباعد بينهم حول تصور الفلسفة المسيحية (بلونديل يقول: الكاثوليكية) بالذات - على نفي إمكان وجود تناقض حقيقي بين الفلسفة والدين. ومن نافلة القول أن مدلول الفلسفة المسيحية لا يمكن أن يدل على نظام فلسفي معين على وجه التحديد. إنه يعبر عن نزعة إلى عدم القيام بفعل الفلسفة وكأن المسيحية غير موجودة. ولكن يكفي أن نقرر حقيقة المسيحية هذه دون تواضع كاذب، ودون شعور بالنقص أو الدونية، لكي ندخلها حتى في صميم البحث عن الحقيقة. فالفلسفة الدينية التي لا تعمل إنما هي فلسفة قائمة على أساس الدين، أو هي دين جرى بيانه وعرضه كفلسفة. وهذه النتيجة، التي نستخلصها من تصورنا لوحدة الحقيقة ولتكافؤ المناهج الشرعية التي تتيح بلوغها، قد أوضحها عدد من المفكرين. وقد كتب أحدهم **قائلًا**: "... **في الواقع**، إن الوحي يظل معروفًا من جانب المسيحي الذي يفلسف، **ومن العسير أن** نرى كيف يمكن له أن يغض النظر عنه"[64]. ويعلن بصراحة، **فيما يتعلق بالبرهان على**

---

(64) أندريه هنري، **نزاع الفلسفة المسيحية، الفلسفات المسيحية، أبحاث ومناقشات، الدفتر رقم 10**، ص 68.

وجود الله، أنه يجب "أن نعلم علم اليقين أننا إذا كنا نبذل مثل هذا الجهد، فذلك ربما لأن علم اللاهوت قد علمنا أن من واجب الفيلسوف المسيحي أن يبذله"[65].

زد على ذلك أن الفلسفة-الدين هي الفلسفة التي يحياها الفيلسوف المؤمن ويعيشها حقًا. أما تلك الفلسفة التي يكتبها كعلماني فلا قيمة لها، إلا على صعيد المجادلة والسجال، أو على صعيد الأستذة. وكيف يكون الفيلسوف من أتباع بلونديل، إذا بدأ، مع بلونديل، بقبول نظرية "الإرادة المريدة" والمنطق "المعياري" وتحليل الخلاء والقصور في الإنسان، ثم انتهى إلى "خيار" معادٍ للكاثوليكية عداءً جذريًا، أو حتى إلى خيار معادٍ للدين عمومًا؟ إن فيلسوفًا مثل ڤانكور لا يعارض الماركسية باسم الفلسفة التومائية، ولكن باسم الفكر المسيحي، على وجه التحديد[66]. وبعد صدور رسالة **الجنس البشري** البابوية وضع دوندين الفكر المعاصر برمته في مقابل الإيمان المسيحي[67]. وقال دوميري - وهو من أتباع بلونديل - في كتابه **نظرات في الفلسفة المعاصرة** بأن بين مذهب غابرييل مارسيل وبين التومائية عند ڤانكور "توجد على الأقل نقطة مشتركة: ألا وهي الرغبة المتساوية في خدمة الإيمان"[68].

قلنا إن القضية الميتافيزيقية هي قضية. فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هي حقيقة. وهي تكون ميتافيزيقية بقدر ما يتضح أنها جوهرية وأساسية بالنسبة إلى وعيٍ معين. وبما أن الحقيقة لا تكون حقيقة إلا لذلك الذي يقررها، فإن القيمة الإنسانية، التي تؤلف بنيتها كحقيقة ميتافيزيقية، يمكن أن تختلف من فرد إلى آخر. وربما كان هذا يتضمن أن كل إنسان - بل كل طفل أيضًا - هو ميتافيزيقي بطريقته الخاصة. ولكن، هل هذه النتيجة مخالفة للعقل حقًا؟ أفنقول إن الميتافيزيقا هي فكر نقدي متسق وعميق؟ فلنذكر بأمر يبدو لنا دامغًا وقاطعًا. إن الملحد، بتوكيده الإلحاد، هو - في نظر م. ف. سياكا، على سبيل المثال - إنسان لا يفكر، إنسان يناقض نفسه بنفسه بكل بساطة، إنسان "مجنون"[69]. أما برونشڤيغ، فيعامل أرسطو، أو توما الأكويني، أو پسكال، في تصوره عن "أعمار العقل"، كما يعامل الأطفال. وماذا يكون الجدل الماركسي

---

(65) المرجع نفسه، ص 68.

(66) يُنظر: ر. فانكور، **الماركسية والفكر المسيحي**.

(67) يُنظر: أ. دوندين، **الإيمان المسيحي والفكر المعاصر**.

(68) هنري دوميري، **نظرات في الفلسفة المعاصرة**، ص 165.

(69) سياكا، **وجود الله**، ص 195-197.

في نظر كاتب مثل بندا، وماذا تكون الميتافيزيقا برمتها في نظر فيلسوف مثل رايشنباخ؟ فلا تعجبن إذن إذا ما تحدث ياسپرز، أو غروتويزن عن ميتافيزيقا الطفل[70]، أو تحدث جيمس عن ميتافيزيقا ضمنية، أو معاشة عند رجل الشارع. إن تعريف الإنسان عند شوپنهاور يعني أن الحيوان الميتافيزيقي هو ميتافيزيقي لمجرد كونه إنسانًا.

4 - الأسئلة والأجوبة في الميتافيزيقا

ننتقل الآن إلى اعتراض مبدئي يمكن أن يذكّر بأن ما يؤلف قوام الموقف الميتافيزيقي هو، على وجه الدقة، الطرح الحاد لمجموعة من الأسئلة والمشكلات، أكثر من كونه طرحًا لمجموعة من الأجوبة والحقائق. ونجيب بأن السؤال لا ينبثق من فراغ جهلٍ سابق، ودون علاقة جوهرية بحقائق سبق توكيدها. فنحن لا نطرح السؤال: "من أين أتى العالم؟" إلا لأننا بدأنا بأن صار لدينا حدس بأن وجود العالَم ليس أمرًا مسلمًا به، وأن "الكل" بحاجة أيضًا إلى تسويغ. فنحن نواجه إذن فكرًا - لا يهم كثيرًا أن نطلق عليه مع پياجيه اسم الفكر "الاصطناعي" - يعتقد أن في حوزته حقيقة صلبة ومتماسكة. وهذه الحقيقة الميتافيزيقية سلفًا هي، بالضبط، التي يستمد السؤال معناه منها. كذلك السؤال: "ماذا بعد الموت؟" يتضمن "رؤيةَ" أن الموت أمر فاضح، وبداهةَ أن الحياة تستلزم الحياة، وليس العدم. أما السؤال: "لماذا وجد الشر؟" فيواصل التوكيد القائل بأن الشر الموجود ما كان يجب أن يوجد، وينمي هذا التوكيد. وبوسعنا، بالتأكيد، أن نواصل لائحة الأسئلة. لكن هناك ما هو أكثر من ذلك! ذلك أن السؤال الميتافيزيقي لا يظل، بعد أن نعرب عنه، معلقًا وجامدًا على ما هو. فإذا لم نقدم له جوابًا نظريًا حاسمًا، تجاوزناه برد فعل روحاني، سائرين في طريق يؤدي إلى موقف جديد. فلا أحد يلقي سؤالًا لكي يتخلص منه ويدير له ظهره، أو لكي يحدق فيه بنظرة خرساء يائسة.

إنه لأمر يبدو غريبًا، للوهلة الأولى، أن نرى فيلسوفًا أصيلًا مثل غوسدورف - وهو الذي ينظر إلى الأسئلة الأكثر إلحاحًا، والباعثة على شديد القلق في حياتنا الراهنة، على أنها أسئلة ميتافيزيقية تتصف بالعمق، وهو الذي يورد شاهدًا "الكلمة

(70) غروتويزن، **الطفل والميتافيزيقا**، دوكاليون، رقم 2. وياسپرز، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة ج. هرش، ص 4-6.

العميقة"، التي قال ماركس فيها أن "الإنسانية لا تطرح على نفسها أبدًا ألغازًا لا تستطيع حلها"، وهو الذي ذهب إلى حد أنه كتب يقول: "الوعي يفزع من الفراغ، ولا مراء في أننا لن نجد، بالمعنى الدقيق، سؤالًا بلا جواب، في تاريخ الفلسفة"[71] - نراه يؤكد في الكتاب عينه أن "السؤال الميتافيزيقي لا يستلزم جوابًا"[72]. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أن الجواب الميتافيزيقي ليس من وظيفته أن يخنق السؤال، أو يمحوه، ليحل محله. إنما هو يرمي بالأحرى إلى إعطائه اندفاعة جديدة أو صيغة جديدة، وإلى فتح آفاق لا تزال مجهولة أمامه. وبلوندیل لم يتساءل: "هل للحياة الإنسانية معنى أم لا؟ وهل للإنسان مصير أم لا؟" من أجل أن يقول على الفور أن هذا سؤال ميتافيزيقي، فهو، بالتالي، سؤال عصي على الحل. لقد أجاب كامو حقًا عن سؤال الانتحار. غير أن بلوندیل وكامو لم يقصدا البتة القول إنه يكفينا أن ننتهي من الصفحة الأخيرة من كتبهما حتى يتبخر السؤال الذي بدأنا به. فهذا السؤال لا يمكن له إلا أن ينمو، ويغتني، ويتشخص، ويتحول، وينفتح على سؤال آخر دون أن يضيع، ويظل يقلق الوجدان حتى النفس الأخير.

فالجواب عن سؤال ميتافيزيقي إنما هو إذن التوجه في الحياة بطريقة معينة، وعدم القدرة على مواصلة التفكير وكأن السؤال لم يطرح قط. ومع ذلك فهو جواب. لأن ما يُتخَذ من مواقف في الوجود يبلور نوعًا من وضع اليد على الحقيقة. فلنحدث مقطعًا عرضانيًا في مذهب من المذاهب الفلسفية، ولنفرض أننا وقعنا فيه على مشكلة الألوهة. فإذا كان يقول بوجود الله، لم يكن هذا القول يعني أنه يضيف حقيقة منفصلة إلى المجموع غير المحدود من الحقائق التي تراكمت لديه. وإنما يعني جمل الحقائق المعروفة، والتي ستعرف، تغرق وتنغمر في نور يمنحها - كمثل الوسيط الكيميائي - ترقية أنطولوجية، ويقيم منها إشاراتٍ وعلاماتٍ تهدي إلى الطريق. لكن هذا التوكيد يبقى معرضًا لخطر عميق، فلا نستطيع الإصرار عليه، إلا بأن نواظب على الارتقاء بأنفسنا إلى مستوى السؤال. نحن لا نرمي إلى القول إن الفيلسوف، الذي يقرر حقيقة وجود الله، يكون مدفوعًا بشك مرضي غامض إلى وضع توكيده موضع الشك، لكي يستأنف السؤال من البداية مرة أخرى. لأن هذا يعني أن ننكر إنكارًا تامًا ما سبق أن أشرنا

(71) غوسدورف، **نحو ميتافيزيقا**، مركز التوثيق الجامعي، الكراسة 1، ص 66.
(72) المرجع نفسه، الكراسة 11، ص 60.

إليه حول فعل التوكيد. ولكن القضية الميتافيزيقية، التي تتميز بقيمة روحانية رفيعة، تقتضي ألا ندرجها مرة واحدة وإلى الأبد في عداد الحقائق، وإنما أن نبقيها ماثلة أمامنا، بتعمقٍ دائب ومتواصِل، حتى لو انتهى هذا التعمق إلى تجاوزها أو إلى نسفها.

وبوسعنا أيضًا أن نمعِن النظر في وجه أعمق من وجوه هذا الجدل بين السؤال والجواب في الميتافيزيقا. فلنأخذ مشكلة الشر مثلًا. فالفيلسوف الحقيقي لا يضع نصب عينيه التوفيق توفيقًا لفظيًا بين الكمال الإلهي والتناهي البشري، فليس هذا هو هدفه الأساسي. كذلك لا يبذل قصارى جهده من أجل أن يصوغ لنفسه حلًا مرضيًا، فينشره في كتاب، ثم يستريح. فحل مشكلة الشر إنما هو حلها في الوجود، وهو مكافحة الشر، وكأن "الإنسان-الفيلسوف" يتحمل مسؤولية إصلاح خطيئة الصانع الأصلية. والسؤال: "ما الشر؟" أو السؤال: "لماذا وجد الشر في العالم؟" لا يستوقفه لحظة على مستوى التفكير النظري، إلا ليعيده بقسوة إلى المعنى القبيح للشر، إلى الينبوع الواقعي للمشكلة، إلى تجربة التمرد. هنا، يتشعب السؤال، ويدرك الفيلسوف أن للشر اسمًا: إنه الجريمة، والظلم، والكذب. ولكن، هنا أيضًا، تبدأ ملامح حلٍّ في الارتسام. ويتضح هذا الحل، ويغتني بحقائق نفسانية واجتماعية وتاريخية. ويجد عمل الفيلسوف نفسه، كلما مضى قدمًا، مشتبكًا مع الصعوبات الواقعية. والنجاح، أو الإخفاق، يدفعه إلى مراجعة الأسئلة الأولى، وإلى التنقيب فيها، وتصحيحها. فمسألة الشر، إذن، مسألة من غير المعقول أن يتم حلها في بضع صفحات، ولكنها مسألة يصعب القول إنها عصية على الحل. فهي يمكن أن تشغل حياة الفيلسوف كلها. ومن الفلاسفة من لا يتناول هذه المسألة، من البداية، كمن يبدأ من الصفر. لكن العمل هنا إنما هو تنمية التفكير وتشخيصه وإنجازه. والتفكير، كما يقول كانْت، هو الحكم. لذلك كان تعليق الفيلسوف حكمَه، وبقاءه مسمّرًا أمام نقطة استفهام تملأ أفق العقل، بمثابة الكفّ عن التفكير.

قد يقال لنا، مع ذلك، أن مثل هذه النظرة لا تعني شيئًا كثيرًا، لأنه **إذا كان صحيحًا** أن هذا الفيلسوف أو ذاك يعتقد بأنه قد انتهى إلى توكيدات مذهبية **قطعية، فإن المسألة**، التي تظل قائمة على حالها بلا تغيير، هي معرفة إذا كانت الميتافيزيقا **لديها حلول حقًا**. لقد قالت جان هِرْش بأقصى قدر ممكن من الدقة: "إنه لمن **العسير جدًا تسويغ وجود** الفيلسوف. فيجب أن نلاحظ، بادئ ذي بدء، أنه لا **يطرح إلا مشكلات لا حلَّ لها**

(فإذا تم الوصول إلى حلها، أصبحت مشكلات علمية). فما جدوى هذا؟ أفلا تدل هذه الكلمة المتعجرفة (**الفلسفة الدائمة**) بالضبط على عدم قابلية مشكلاتها للحل، وهي المشكلات التي لا تنفك تطرح نفسها، لأنها، بالتدقيق، غير قابلة للحل؟"[73].

ومثل هذه النظرة الفلسفية في بنية الفلسفة بالذات تتيح لنا توضيح وجهة النظر التي ندافع عنها. فلنعترف، على الفور، بأن الفكرة، التي تعبر عنها هذه السطور، مغلقة على نفسها إغلاقًا عظيم البراعة وشديد الإحكام، بحيث لا يمكن لأي اعتراض أن يكسرها. إن تعريفًا متضمنًا فيها "للحل" وللعلم يحصنها ضد أي اعتراض، ويتيح لها أن تضع نفسها في المطلق. لأنه، إذا كانت المشكلة القابلة للحل مشكلة علمية، فإن كل مشكلة ميتافيزيقية تكون غير قابلة للحل. إن الاعتراض على هذا يوقعنا في التناقض. ونحن لا نعترض عليه. ونحن كذلك لا نزعم أن مثل هذا التصور يقيم حاجزًا عازلًا بين العلم والميتافيزيقا، لأن جان هرش تقول في كتابها **الوهم الفلسفي** أنه "عندما يتم البرهان في العلم على خطأ حلٍ تقدمه الفلسفة، فإن هذا الحل يظل يثير لدينا قدرًا من الاهتمام لا يقل عن ذي قبل"[74]. وتقول جان هرش أننا، في الواقع، نواصل "دراسة فقرات الفلك عند أفلاطون وأرسطو (في حين أننا لا ندرس مؤلفات الماضي العلمية الخاطئة) - **وندرسها اليوم على أنها نظريات فلسفية**"[75].

هل هذا يعني أن نظرية النظام الشمسي عند الإغريق، تظل - على كونها خاطئة على الصعيد العلمي - لا صادقة ولا كاذبة، بوصفها نظرية فلسفية؟ لعله المفيد جدًا أن نتابع، مع جان هرش، إيضاح معنى الموقف الفلسفي في جوهره. ونتوقف فقط عند مدلول الحل. هنا، نجد أنفسنا تحت وطأة إغراء لا يقاوم لأن نطرح سؤالًا تقليديًا، وحاسمًا بقدر ما هو ساذج، يبعث على السخط: هل القضية التي تؤكد أن "كل مشكلة ميتافيزيقية غير قابلة للحل" هي حقيقية أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، هل هي حقيقة علمية أم فلسفية؟ إننا نسحب السؤال، ونطرح سؤالًا آخر: هب أن فيلسوفًا تسلط عليه وسواس الخوف من الوقوع في الوهم المذهبي، فأعلن أنه يتخذ لنفسه مكانًا خارج أسوار المادية والروحانية، والواقعية والمثالية، ومذهب التأليه الديني والإلحاد، والتفاؤلية والتشاؤمية، والواحدية ومذهب الكثرة، والحتمية واللاحتمية،

---

(73) جان هِرش، "مهنة الفيلسوف"، **مجلة اللاهوت والفلسفة** (1957)، ص 3.

(74) جان هرش، **الوهم الفلسفي**، ص 23.

(75) المرجع نفسه، ص 19.

والمطلقية والنسبية، ففي أي شيء حقًا يكون فيلسوفًا؟ وإذا كانت الفلسفات (بالجمع) هي التي تؤكد، أو تشك، أو تنفي، وليس الفلسفة (بالمفرد)، فماذا تكون الفلسفة؟ إنها كلمة. إن الأم التي مات الإيمان في قلبها، لسبب أو لآخر، والتي مات ابنها بضربةٍ صاعقةٍ أو بالتهاب السحايا، بوسعها أن توجه إلى الميتافيزيقا سؤالها النائح الحزين. وإنه لسؤال يتشعب بأعجوبة إلى شلال من الأسئلة تكبر وتزداد حجمًا، وتتعاظم خطرًا: أَلَن أراه من بَعْد؟ إذا كان الله موجودًا، فهل هو خير وعدل؟ هل الحياة إلا غرور باطل، وهل الإنسان إلا عَدَم؟ وكيف لي أن أنتقم؟ والميتافيزيقا - شأنها في ذلك شأن الطبيعة عند دو ڤينيي - ليس عندها من جواب سوى صمت القبور. إنها لا تجيب لأنها صماء عاجزة عن السمع، لأنها غير ذات وجود - أما الميتافيزيقيون فموجودون في الزمان وفي المكان. إنهم يفرزون الأسئلة، ويرتبونها، ويطرحونها على نحو ما يجب أن تطرح، ويجيبون. وبالنسبة إلى سؤال من قبيل السؤال الأول، فإن فيلسوفًا مثل القديس أوغسطين يبدأ بالسؤال إن كان الطفل قد تلقى سر المعمودية أم لا؛ وفيلسوفًا مثل ياسپرز يقول كلامًا جميلًا ويتهرب؛ أما أفلاطون فإنه يفتح جميع أبواب الرجاء الواسعة على مصاريعها. وسيكون هناك، بالتأكيد، من يصرخ بملء عقيرته: لست أدري! فلنفكر في شيء آخر؛ وسيكون هناك من ينتهي إلى إلغاء السؤال بالإجابة عن سؤال آخر. أما جواب جان ڤال، فإنه - بالتأكيد - جواب قارص لاذع أكثر من أي جواب آخر، وهو جواب أشد ما يكون مفارقة وغرابة، وهو، علاوة على ذلك، وفي الوقت نفسه، الجواب الذي يتصف بأعظم قدر من "الظرف والذكاء" والتسلية، بفضل الجدل الذي يحمل طابع ڤال ونكهته المميزة، وذلك عندما يقول: "ربما كان هناك فناء للنفس، وبمعنى ما خلود للجسد"[76].

ماذا ينبغي أن نستنتج؟ صحيح أن الحل الميتافيزيقي لا يفرض نفسه على الناس جميعًا. أما أن ننزع اسم الحل منه لهذا السبب، فهذا شأن خاص بالتعريف. أما الميتافيزيقي، الذي يقرر توكيداته على أنها صادقة، فإنه لا يحفل كثيرًا بموقف خصومه. والريبي الأشد غلوًا في ريبيته لا يستشهد باختلاف النظريات، **إلا ليذكر بأن** أية نظرية لا تسد، في الواقع، مسدّ كل النظريات. هذه واقعة لا **يستطيع أي مذهبي** أن ينكرها أو يعترض عليها. ولكن نفي وجود الله - على **سبيل المثال - ونفي عدم**

(76) جان ڤال، **المفصّل في الميتافيزيقا**، ص 586.

وجوده على حد سواء، ليس أساسه الحقيقي هو تواجد النظريات المتناقضة الفعلي معًا. لأن هذا النفي لا يكون، في هذه الحالة، وليد النظر والتأمل في مشكلة الوجود، وإنما يكون طرحًا ممسوخًا لفكرٍ كاذب ومزيف، شديد الكذب والزيف. وبعبارة أخرى يمتنع عليّ فلسفيًا أن أرفض توكيدًا، بحجة أن نقيضه قد جرى توكيده في مكان ما. يجب عليّ أن أفحصه في حد ذاته، وأفحص الأسس التي يقوم عليها. فلنأخذ مثلًا النقائض الكانتية. إننا سنجد أن المعايير الأخيرة لمثل هذا الفحص ليست القواعد الكلية والموضوعية للفكر المنطقي البتة، وإنما هي - على وجه الدقة - التصور الفلسفي، الذي يبدأ المرء صنعه بنفسه. وهذا يعني أن النظرية الريبية، في مشكلة معينة، تقوم - بقدر ما تكون فكرًا حقيقيًا بالفعل - على أساس تصور موجب لما هو موجود. وإنما يكون بوسع هذه النظرية، بدءًا من هذا التصور، أن تقف في وجه النظريات المطلقة. لذلك يتعين عليها أن تستند على قاعدة عريضة جدًا من الحقائق المذهبية العقائدية.

5 - خلاصة وخاتمة

إن التماس تعريفٍ، ضمن **الحد الأدنى**، للميتافيزيقا ربما كان يتعين عليه أن يتوضح بتخصيصات نوعية مشخصة. ومع ذلك، فنحن نعتقد أن كل محاولة لمنح الأساسي المطلق مضمونًا ماديًا تدخل، بالأحرى، في نطاق بناء ميتافيزيقا شخصية. وإذا كان "حنين الوجود" عند ألكييه يمكن أن ينضم إليه أفلاطون وديكارت وكانت، فإنه يمنى بالإخفاق أمام اسبينوزا أو هيغل أو لاڤيل. وما قام به غابرييل مارسيل من تمييز بين المشكلة والسر، إنما هو تمييز بين مشكلاته هو، وأسراره هو. لأن تمثيل الميتافيزيقا بـ "معادلة قيمها مجهولة"[77]، يمكن أن يعد بمثابة إقامة "مَجْهَلَةٍ" خالصة. والقول، كما قال ياسپرز، بأن الحقيقة الميتافيزيقية هي تلك الحقيقة، التي نرضى بالموت من أجلها، إنما هو تعبير عن الأساسي بدلالة الحياة، وتبعًا لها. وإن في هذا لشجاعة وعمقًا. ولكن حينئذ ينفتح السؤال: ما الحقيقة الميتافيزيقية؟ فيفضي إلى السؤال: أية واحدة من الحقائق هي الحقيقة الميتافيزيقية؟

---

(77) پييترو بريني، غابرييل مارسيل وميتودولوجيا الممتنع التحقيق، ص 55.

الفصل الرابع

الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا

لقد اكتفينا في الفصل الأول من هذه الدراسة ببيان معنى الحقيقة المتضمن في كل توكيد ممكن. ولقد ألححنا على الفكرة القائلة بأن فعل الحكم يعبّر عن يقينٍ وجداني، بغض النظر عن مضمون الحكم. ولما دمجنا الخصائص الصورية للقضية مع مادتها الذاتية، حاولنا أن نتناول التوكيد في عُرْيه الخالص، أي بما هو توكيد مطلق، وهذا الأمر هو الذي أتاح لنا أن نتجاوز الفصل المتواضع عليه بين حقول المعرفة، وأن نقرر وحدة الحقيقة وحدة تامة وكاملة. وعلى هذا المنوال، فقد تخلصت الحقائق الميتافيزيقية والدينية، على سبيل المثال، من سماتها شبه الباطنية، وتجلّت لذلك الذي يثبتها على أنها حقائق لا أكثر ولا أقل. وقد استنكفنا، بالطبع، عن مناقشة أية حقيقة من هذه الحقائق، لأن تحليلنا اقتصر عمدًا على جانب التوكيد في الحكم، ولم يتطرق البتة إلى قيمته الأنطولوجية. وقد شققنا طريقنا، بالمقابل، عبر سلسلة من المناقشات، التي كانت ترمي إلى الدفاع عن موقفنا ضد كثرة من الاعتراضات المحتملة. هذا الموقف الذي مآله، إذا صح القول، إلى هذا التقرير البسيط: كل حكم يتقرر، يتقرر على أنه صادق، ويظهر، مع ذلك، أنه يتخذ مكانه بين البديهية، التي هي من قبيل تحصيل الحاصل، وبين الإغراب المخالف للمعتقدات المألوفة. لأن هذا التقرير – على كونه، في صياغته المجردة، حقيقة من الحقائق البديهية – مسؤول، في تطبيقاته المشخصة ونتائجه النهائية، عن تغير في النظرة إلى الميتافيزيقا وتصورها. وقد حاولنا أن نُعِدَّ لهذا التصور بالإلحاح على الجانب المتعلق بالحقيقة من التوكيد الديني.

لكن أية حقيقة تظل عاجزة عجزًا مطلقًا عن وضع نفسها دون أساس. لذلك كرسنا الفصل الثاني لبيان مدى الاهتمام بالبرهان في كل توكيد بشري. إن الميتافيزيقا والدين يبرهنان، كل بطريقته، على ما يقولان. وهنا أيضًا، ما كان لنا أن نناقش هذا البرهان أو ذاك. لكننا، إذ أرجعنا طرائق البرهان المختلفة إلى القوة الإقناعية التي تكوّن قوامها، آل بنا الأمر إلى وضعها على صعيد واحد، وإلى إعطائها قيمًا متساوية. وكانت بعض المناقشات ضرورية. فلقد حفزتنا إلى إيضاح وجهة نظرنا. وقد خطونا خطوة ثانية: فالبرهان هو الذي يصدّق الحكم. بيد أن دراستنا، التي تستهدف البرهان في الميتافيزيقا بنوع خاص، وصلت إلى ميدان هذا **النظام**. ولارتباط هذه الخطوة بحقيقتين **اثنتين** سبق امتلاكهما، فقد التقينا التوكيد الميتافيزيقي كتوكيدٍ أقيم البرهان عليه. وعلى هذا الصعيد، ما كان لشيء أن يميزه ذاتيًا عن التوكيد العلمي. كل ما في الأمر أننا رأينا أنه أساسي من الناحية الروحية، بالنسبة إلى الوجدان الذي يقرره. وبعد هذا، هل يقال إن الحقائق الدينية - وهي حقائق أقيم البرهان عليها أيضًا - هي، في نظر المؤمن، الحقائق الجوهرية أكثر من سواها؟ فليكن. حينئذ سنسميها حقائق ميتافيزيقية.

نعتزم الآن أن نعرض الفكرة المشار إليها آنفًا، ألا وهي فكرة الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا، فندافع عنها على الصعيد النظري، ونتحقق منها في تاريخ الفلسفة.

لقد بذلنا جهدنا لنبين، في الفصل المخصص لمعنى البرهان، أن الميتافيزيقي ينظر إلى توكيداته على أنها قد أقيم البرهان عليها تمامًا. وهو يعي وعيًا تامًا أن مجرد تقرير هذه الحقيقة، بدلًا من تلك الحقيقة، يستلزم أسبابًا كافية. فهو لا يسمح لنفسه، والحال هذه، أن يثبت أي شيء كان. فلا بد إذن للعنصر المنطقي من أن يتولى، في كل فلسفة، "وظيفة التصديق، وحتى وظيفة البناء والتكوين"[1]، على حد ما قاله مارسيال غيرو بقوة وحزم. والمسألة كلها تكمن في معرفة كيف تتم عملية التصديق هذه.

---

(1) "المنطق والنظام المعرفي والبنى المكونة للمذاهب الفلسفية"، **الموسوعة الفرنسية**، م 19، الفلسفة، الدين، 19، 24، 15.

1 - الوضعية المنطقية

إنها لا تتم! هكذا تصيح النظريات المختلفة المضادة للميتافيزيقا بأعلى صوتها. فلنتوقف قليلًا عند الوضعية المنطقية. فهذه المدرسة لا تدعي أنها تقوض الميتافيزيقا بالتذكير بإخفاقاتها وتناقضاتها، أو بكشف النقاب في أثناء اندفاعاتها عن قوى الهروب والخداع. إنها تمضي، لا تلوي على شيء، نحو توكيداتها. فتطلب من القضية الميتافيزيقية أن تسوغ نفسها أمام منطق الفكر ومنطق الكلام، وأن تبرز حججها، وتقدم أوراق اعتمادها. ونعتقد أن هذه الطريقة طريقة شرعية في تناول مشكلة الميتافيزيقا. ولقد قمنا، نحن أيضًا، باتباع هذه الطريقة.

تقول هذه الوضعية الجذرية المتشددة إن القضية الميتافيزيقية لا تكتفي بأن تكون تحصيل حاصل. إنها تدعي التعبير عن الواقع، ووصف ما هو موجود. والحال أن قضيةً من هذا القبيل لا يكون لها معنى، إلا إذا كانت - من حيث المبدأ على الأقل - قضيةً يمكن التحقق منها. فالقضية الميتافيزيقية، إذن - وعلى وجه الدقة لأنها لا يمكن التحقق منها إطلاقًا - قضية خالية من المعنى. هذا هو هيكل معيار قابلية التحقق الذائع الصيت، الذي يريد أن يحذف، مرة واحدة وإلى الأبد، وبالاعتماد على قواعد منطقية بحتة، كل ميتافيزيقا ممكنة.

ليس في خطتنا أن نتابع، في هذه النقطة التي تثير اهتمامنا، حركة التجربية المنطقية في نموها المتعدد الأشكال، وتفسيراتها المختلفة، و**تراجعاتها** ذات المغزى. فهذا، على كل حال، بمثابة خيانة جوهر طريقتنا، التي لا تقبل إمكان دراسة نظرية، من حيث كونها تعبر عن موقف جماعي. ذلك أن كارناب، على سبيل المثال، ليس مسؤولًا عما يمكن أن يثبته ڤتْغِنْشتاين، أو شليك. كما أن روجييه لا يقرّ آير في جميع النقاط، وآير نفسه لا يقول اليوم كل ما كان يقول به عام 1936. فلا طائل إذن من إبطال توكيد أحدهم بتوكيد غيره، بذريعة استخلاص ما يكوّن النظرية المشتركة، أو بقصد تفريغه من كل مضمونٍ دائم. ويكفي لنقتنع بذلك أن نذكر بمبدأ التحقق هذا بعينه، وبالمجال المتحرك لتطبيقه. فهو يتيح لبعضهم أن يميزوا بين معنى القضية الحرفي ومعناها العاطفي الانفعالي. وهو ينتزع أحيانًا، ولكن ليس دائمًا[2]، أحكام القيمة من نطاق

(2) يُنظر الفصل الأول، فقرة "أحكام القيم".

القضايا ذوات المعنى. ويعتقد آير أن شليك، باقتراحه تبني قابلية التحقق القاطع معيارًا للمعنى، مضطر منطقيًا إلى معاملة القضية: "كل إنسان فان". كما يعامل توكيدات الميتافيزيقيين. ويستطرد آير قائلًا: "أمام هذه الصعوبة تبنى بعض الوضعيين موقفًا مغامرًا، إذ قالوا إن هذه القضايا العامة تؤلف في الواقع نوعًا من اللامعنى، وإن كانت نوعًا من اللامعنى الهام جوهريًا، ولكن إقحام لفظ (هام) ليس إلا مخرجًا ..."[3].

ويجد آير الصعوبة نفسها في حالة القضايا المتصلة بالماضي البعيد. لأن حقيقة التوكيدات التاريخية "لا يمكنها أبدًا أن تصبح أكثر من حقيقةٍ عالية الاحتمال"[4]. وهذا يدفعه إلى التوكيد بأن لا قضية، عدا تحصيل الحاصل، يمكنها أن تكون أكثر من فرضية محتملة[5]. وهو توكيد يصححه، وبالتالي يستبعده في مقدمة طبعة جديدة لكتابه[6]. وسنرى، في نهاية المطاف، كيف أن هذا المبدأ، في الوقت الذي يقوّض فيه معنى القضايا الميتافيزيقية، يغدو عند بعضهم خليقًا بأن ينقذ توكيدات الدين المسيحي. أما دعوانا التي سنقررها فهي أن هذا المبدأ، الصحيح بحدّ ذاته، عاجز عن حذف قضية، على أنها ليست بذات معنى، إذا كان توكيدها توكيدًا حقيقيًا، وأن هذا المبدأ، بكل بساطة، مبدأ ساذج لا ضرر منه، ولا ضير فيه.

فلنعد إلى المبدأ كما عبر عنه أ. ج. آير. لقد كتب هذا الكاتب فقال: "إن المعيار الذي سنستخدمه، لاختبار صدق التوكيدات الوقائعية الظاهرة، هو معيار قابلية التحقق. فنقول عن الخبر إن له "وقائعيًا" معنى، بالنسبة إلى شخص معين، إذا - ونؤكد على كلمة "إذا" - كان يعرف كيف يتحقق من القضية التي يرمي إلى التعبير عنها، أي إذا كان يعرف ما هي الملاحظات الخليقة بأن تقوده، ضمن شروط معينة، إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو إلى رفضها على أنها كاذبة"[7].

إننا نعتقد بأن الحاجة الملحة والأساسية إلى هذا المعيار تُرَدّ، بالفعل، إلى الحاجة الملحة إلى البرهان على القضية التي نقررها. لأن التحقق من قضية معينة ليس فاعلية

---

(3) أ. ج. آير، **اللغة والحقيقة والمنطق**، ترجمة ج. أوهانا، ص 45.
(4) المرجع نفسه، ص 46.
(5) المرجع نفسه، ص 46.
(6) المرجع نفسه، ص 227.
(7) المرجع نفسه، ص 42.

خارجية ولاحقة للفاعلية التي تؤكد القضية نفسها. إنه بمثابة التسويغ الباطن فيها، وبمثابة شرعنتها العميقة. ويكفي لبيان ذلك أن نذكر بأن التأمل المشخص عند الفيلسوف لا يقوم على خلق توكيدات من العدم، لكي يتساءل بعد ذلك إذا كانت صادقة أو كاذبة. وإنما هو، إذ يقررها على أنها صادقة، فإنه يقررها على أنها مبرهنة أصلًا. والتحقق الذي يعطيه عنها لا يمكن أن يكون تحققًا محسوسًا، وإنما هو نقل السياق، الذي أفضى به إلى تقريرها، من المستوى الضمني إلى المستوى الصريح. وبهذا المعنى، نحن نقرّ بأن هذا هو سياق التحقق الذي يختبر صدق قضية من القضايا.

فلنرَ كيف انتهى الأمر بآير نفسه إلى النظر إلى التحقق من قضية ميتافيزيقية على أنه فحص للبراهين، التي تدعي أنها أساس تسويغ إنشائها.

حاول آير، في بداية بحثه، أن يبين أن الميتافيزيقا لا معنى لها بمجرد القيام بتحليل منطقي، متخذًا مكانًا له بوضوح خارج الحجج الفلسفية. وبهذا ظن أنه تخطى المحاولة الكانتية، التي تجعل امتناع قيام ميتافيزيقا عالية مسألة من مسائل الواقع، لا مسألة من مسائل المنطق. فهو يقول: "إن حملتنا على الميتافيزيقي، لا ترجع إلى أنه يحاول استخدام الذهن في حقلٍ لا يستطيع أن يغامر فيه مغامرة ذات نفع، بل إلى أنه ينشئ ألفاظًا لا تنطبق عليها الشروط، التي بها وحدها يمكن للفظٍ من الألفاظ أن يكون له معنى محدَّد ودقيق"[8].

يريد آير، إذن، أن يتخذ موقعه على صعيد لا تطاله الاعتراضات الموجهة للنظرية الكانتية، ولا تؤثر فيه. فلننظر كيف يقرر انتقاده المبتكر الأصيل: "قد تكون طريقة الهجوم على ميتافيزيقي يدعي أنه يعرف حقيقة واقعية تعلو على عالم الظواهر، بأن نتحرى عن المقدمات التي استُنْتجت قضاياه منها. أفلا يجب عليه أن يبدأ، مثل غيره، بشهادة حواسه؟ وإن كان الجواب بالإيجاب، فأي نهج يمكن أن يقوده إلى تصور حقيقة واقعية وعالية؟

"المؤكد أنه لا يمكننا أن نستنبط استنباطًا شرعيًا أي أمرٍ يتصل بخصائص شيء فوق التجربة، أو حتى بوجود هذا الشيء. غير أن الميتافيزيقي سيواجه هذا

(8) المرجع نفسه، ص 42.

الاعتراض بنفي كون توكيداته قائمة في النهاية على أساس شهادة الحواس. وسيقول إنه يتحلى بحدسٍ عقلي يجعله قادرًا على أن يعرف وقائع غير قابلة للمعرفة بتجربة الحواس. وحتى لو أمكن إقامة الدليل على أنه يعتمد على مقدمات نطاق التجربة، وأن رحلاته إلى عالم لاتجربي ليست، بالتالي، مسوَّغة منطقيًا، فإنه لا ينتج من ذلك أن التوكيدات، التي يقررها بشأن هذا العالم التجربي، لا يمكن أن تكون صادقة. لأن كون نتيجةٍ ما لا تنتج من مقدمتها المفترضة، لا يكفي دليلًا على أنها كاذبة. فلا يمكننا، إذن، أن نسقط مذهبًا من مذاهب الميتافيزيقا العالية بانتقادنا السبيل الذي دخل منه إليها. إنما المطلوب، بالأحرى، هو نقد طبيعة التوكيدات الموجبة، التي تؤلف هذا المذهب. وإن شكل المحاجَّة هو الذي نختاره في واقع الأمر..."[9].

بوسعنا أن نناقش عدة نقاط من هذا النص، الذي أوردناه، لنبين نظرة آير الأولى. لكننا لن نفعل. حسبنا أن نتساءل إذا كان تحقيق مثل هذا البرنامج ممكنًا حقًا. ولنسارع فورًا إلى القول إن آير قلب موقفه رأسًا على عقب، وذلك في مقدمة طبعة جديدة من كتابه، حيث يقول: "أقر وأعترف... بأنني - رغم أنني عقدت النية على الدفاع عن استخدام معيار قابلية التحقق بوصفه مبدأً من مبادئ مناهج البحث - أدرك أن حذف الميتافيزيقا حذفًا فعليًا يحتاج إلى أن يكون مؤيدًا بتحليلات مفصلة للحجج الميتافيزيقية"[10].

هذا الاعتراف يعني أننا لا نستطيع رفض توكيدٍ ميتافيزيقي، إلا بالطعن في البرهان الذي يؤيده. وهو يعني أيضًا - وهذا ما يهمنا أن نبرزه - أنه لا يمكن الحكم على قضية ميتافيزيقية في ذاتها، وخارج أسسها التي تقوم عليها، لأنها غير موجودة بدون هذه الأسس. وهذا الأمر يفضي إلى توكيد الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا.

فلنمضِ إلى التفاصيل، ولنرَ كيف يتحقق حذف الميتافيزيقا بالفعل في كتاب آير نفسه. إن بوسعنا أن نلاحظ أن الأمر عنده متعلق على كل حال بمناقشة البراهين المقترحة ودحضها. فالبرهان على وجود الله عند بركلي، مثلًا، يعتمد على "خطأ

---

(9) المرجع نفسه، ص 40.

(10) المرجع نفسه، ص 235.

في الاستدلال"[11]. والدعوى المثالية تتفرع تاريخيًا "من خطأ ديكارت". يقول آير: "الواقع أن ديكارت، عندما اعتقد أنه يستطيع أن يستنتج وجوده الذاتي من وجود كائن ذهني، من فكرة، دون أن يفترض وجود أي كائن مادي، قد استنتج أن روحه جوهر مستقل استقلالًا تامًا عن كل وجود واقعي مادي، بحيث إنه لا يستطيع أن يدرك إدراكًا مباشرًا إلا ما هو ملكه الخاص. ولقد رأينا أن مقدمات هذه الحجة كاذبة، وأن النتيجة لا تلزم، على كل حال، لزومًا منطقيًا"[12]. ويناقش دعوى الواحديين، فيقول: "بهذا نختتم فحصنا للأخطاء المنطقية، التي هي في أصل مذهب الواحدية الميتافيزيقي"[13].

يناقش آير، إذن، نظرية ميتافيزيقية، فيضع إصبعه على خطأ الاستدلال فيها، ويرفض نتيجة هذا الاستدلال. إنه يلعب مع الميتافيزيقيين لعبتهم بالذات. فبأي شيء يتميز، إذن، عن أمثال توما الأكويني، أو اسبينوزا، أو برغسون؟ قد يكون بوسعنا أن نجيب بأن الميتافيزيقي يدين نظرية ليضع نظرية أخرى، في حين أن آير يقوض الدعوى ونقيض الدعوى على حد سواء. ومن هنا ينتج فرق جوهري. لأن التوكيد الميتافيزيقي، الذي يقرر نفسه على أنه صادق، يتضمن مباشرة أن نقيضه كاذب. ولكن عندما ننفي شرعية حلٍّ من الحلول وشرعية نقيضه معًا، فإننا نكون قد حكمنا بأن الحلين كليهما بلا معنى.

فلنتفحص الأمر عن كثب أكثر. يقول لنا آير، على سبيل المثال، إن الخبر القائل: "الله موجود" هو "خبر ميتافيزيقي لا يمكن أن يكون صادقًا ولا كاذبًا"[14]. فليس لهذا الخبر، في رأيه، أي معنى محدَّد ودقيق. غير أنه يسارع إلى التصريح بأنه "إذا كان التوكيد القائل بوجود إله خلوًا من المعنى، فإن توكيد الملاحدة بأن لا إله موجود يكون خلوًا من المعنى على حد سواء، لأن القضية التي لها معنى هي وحدها التي يمكن أن يكون لتكذيبها معنى"[15].

---

(11) المرجع نفسه، ص 199.
(12) المرجع نفسه، ص 203.
(13) المرجع نفسه، ص 214.
(14) المرجع نفسه، ص 162.
(15) المرجع نفسه، ص 163.

يقع التوكيدان كلاهما إذن على المستوى نفسه، ولهما قيمة واحدة في المعنى والدلالة، أي إن قيمتهما منعدمة وباطلة. فلا نتسرَّعَنْ باستنتاج أن آير يتبنى موقف اللاأدرية. لأن اللاأدرية هي أيضًا، في رأيه، بلا معنى: فاللاأدري يسلّم بأن الجملتين القائلتين "يوجد إله عالٍ" و"لا يوجد إله عالٍ" تعبران عن قضيتين إحداهما صادقة حقًا والأخرى كاذبة. إلا أنه لا يملك وسيلة تمكنه أن يقول أية واحدة منهما هي الصادقة. فعندما يثبت توكيدًا خاليًا من المعنى على أنه ذو معنى، فإن ما يقوم به ليس إلا من نطاق الميتافيزيقا.

يخيل إلينا - وما أشقّ ما يخيّل إلينا - أن الفيلسوف آير يعامل التوكيد القائل إن "الله موجود"، كما يمكن أن يعامل التوكيد القائل إن "الماء (أو أي لفظ آخر لا معنى له) موجود"، ناسيًا مع ذلك أن هذا التوكيد الأخير لم يثبته أحد قط. إن الدافع الذي يحرك محاجّته يكمن في طريقته التي ينظر بها إلى لفظ "الله". فهذا اللفظ، في نظره، ليس له أي معنى محدد ودقيق. إنه لا يعدو كونه لفظًا. لأنه، لو كان هذا اللفظ يطابِق مضمونًا ذهنيًا معينًا، لكان للتوكيد القائل إن "الله موجود" معنى بالتأكيد. ولكان هذا التوكيد، في هذه الحالة، قابلًا لأن يُثبَت على أنه صادق، أو يُنفى على أنه كاذب. وهذا الأمر يعني أنه إذا لم يكن لفظ "الله" لفظًا ذا معنى، فليس مردّ هذا إلى أنه لا يدل على موجود حقيقي، بل لأنه لا يدل على أي شيء على الإطلاق. وبالمقابل، فإن اللفظ "فرس مجنّح" هو لفظ ذو معنى، لأن العقل هنا يدرك بأي شيء يتعلق هذا اللفظ. والقضية القائلة: "الفرس المجنّح موجود" تكون، إذن، قضية صادقة وذات معنى، حتى لو كان الفرس المجنّح غير موجود بالفعل. هذا المثال ليس موجودًا في كتاب آير، لكنه موجود في صميم منطقه. يقول لنا آير: "إن لتوكيدنا القائل، بأن كل الأمور التي ننظر إليها عادةً على أنها لاشعورية هي في الواقع شعورية، معنًى بالتأكيد"[16]. ويضيف أن لديه أسبابًا وجيهة جدًا لرفض هذه القضية.

فلنتوقف هنا عند حدود معنى لفظ "الله" لا نتجاوزه، ولنرَ كيف أمكن لبعضهم أن ينظروا إلى هذا اللفظ على أنه خالٍ من المعنى. ونبدأ باستبعاد المفهوم الذي يجعل لفظ "الله" يحتوي كل التصورات التي نجدها عن هذا اللفظ عند الفلاسفة والمؤمنين. لأن معنى "الله"، في هذه الحالة، سيتألف من كثرة لامحدودة من الدلالات والمعاني،

(16) المرجع نفسه، ص 203.

التي تتصادم ويمزق بعضها بعضًا شرّ ممزق، فلا يمكنها إلا أن تفجّر المعنى بالذات. فالله لا يدل على المجهول (س)، الذي يكون، في وقت واحد، جوهرًا ومبدأ غير جوهري، موجودًا عاليًا علوًا كاملًا عن العالم، وكامنًا كمونًا كاملًا في العالم، محركًا أول لا يعرف العالم، وعنايةً يحب مخلوقاته. والحق أنه ما من فيلسوف تصور الله على أنه خليط سديمي من التناقضات وإذا أمكن لبعضهم أن يقول، بمعنى ما، إن إله قبائل البانتو هو، في الصميم، إله أرسطو، ويسوع المسيح، وسارتر، والسموات والأرض بعينه، فإن هذا لا ينتقص، مثلًا، من حقيقة أن إله أفلاطون، بما هو تحقق عقلي في عقل أفلاطون، ليس إله اسپينوزا، بما هو تحقق عقلي في عقل اسپينوزا. ولقد قال سرتيّانج في مكان ما - إن لم نخطئ - إن إله پارودي كان على حق إذ لم يوجد. ويسمي ماريتان إله المذهب التجربي الذرائعي، الذي خُلعت عنه صفة القدرة الكلية، "إلهًا للذباب"[17].

إذا كنا نذكّر بهذه الوقائع، فليس هذا من أجل تحديد موقع معنى الله في تجربة الفيلسوف أو المؤمن الصميمية والفردية وحسب، بل من أجل أن نبين أيضًا كم هو هيّن تقويض معنى لم يتصوره أحد. ويخيّل إلينا أن آير لم يصل إلى تفريغ لفظ "الله" من كل معنى، إلا لأنه ملأ هذا اللفظ، منذ البداية، بكل المعاني المتناقضة. لا مراء في أنه لا يتخذ موقعه عمدًا خارج كل التمييزات المشخصة، ليحكم على القضية القائلة "الله موجود"، ناظرًا إليها نظرته إلى كتلة متراصة. فهو نفسه يقول: "يجب أن نلاحظ أنه، في حال التوحيد بين الألوهيات وبين موضوعات من الطبيعة توحيدًا ذاتيًا، فإن التوكيدات المتعلقة بها يمكن أن ينظر إليها على أنها ذات معنى. فإذا ما قال لي أحدهم، على سبيل المثال، إن واقعة الرعد وحدها ضرورية وكافية في الوقت نفسه للبرهان على صدق القضية القائلة إن يهوه غاضب، فإنني أستطيع أن أستنتج أن الجملة "يهوه غاضب" - بحسب استخدامه للألفاظ - يساوي الجملة "هو يرعد"[18]. لكنه يضيف أن "الشخص" الذي يفترض، في "الأديان المعقدة"، أنه يهيمن على عالم التجربة، تُضفى عليه صفات فائقة للتجربة، وأن معنى مثل هذا الشخص ليس معنى معقولًا البتة.

---

(17) ج. ماريتان، **مصير الإنسان**، ص 39.

(18) أ. ج. آير، **اللغة**، ص 164.

فآير لا ينفي، إذن، معقولية إله الرعد، أو الإله-الرعد. وإنما ينفي معقولية اللفظ، الذي يدل على "موضوع عال"[19]. وربما كان بمقدوره أن يقول أيضًا إن عبارة الله أو الطبيعة تعبر عن أسلوب في الكلام، طالما أن الله في فلسفة اسبينوزا يمتزج بالطبيعة جملةً. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد. ذلك أن آير يقول: "يزعمون أحيانًا" ... أن وجود نوعٍ من أنواع الانتظام في الطبيعة يؤلف برهانًا كافيًا على وجود إله. ولكن إذا كانت جملة 'الله موجود' لا تفضي إلى شيء، إلا إلى كون بعض أنماط الظواهر تحدث وفقًا لأنواع من التوالي، فإن توكيد وجود إله يكون، حينئذ، متكافئًا لتوكيد وجود الانتظام المطلوب في الطبيعة لا أكثر، ولن يقبل أي رجل من رجال الدين أن يكون هذا هو كل ما يريد توكيده، عندما يقوم بتوكيد وجود إله"[20].

بهذا نرى أن آير لا يرفض كل معنى ممكن من معاني الإله، وإنما هو يطعن، قبل كل شيء، في "الشخص" أو "الموضوع العالي" اللذين تثبتهما "الأديان المعقدة". وهكذا يكون بمقدورنا، دون أن نخشى شيئًا، أن نخضع لمعياره للمعنى أو الدلالة بعضًا من هذه التصورات الميتافيزيقية عن الله. يقول جان جاك غور: "إن إثبات الله هو بمثابة عقد العزم على التضحية في صميم الذات، والعكس بالعكس"[21]. ويقول إدوار لوروا بدوره: "يفتح البرهان الأخلاقي الباب للاعتراضات، التي لخصتها قبل قليل، وذلك لكونه استدلالًا متعديًا، يحاول أن يستقرئ وجود الله من بعض الوقائع النفسانية والأخلاقية. وما كان أمتنه برهانًا، وأمنعه على الدحض، لو تمكنا من إثبات أن المعطيات التي يبدأ منها **تؤلف قوام** إثبات وجود الله، ولا أقول **تفضي إليه**"[22]. ويعلن م. ف. سياكا "أنه لا يمكن أن يوجد حكم واحد صادق موضوعيًا، ولا أن توجد حقيقة واحدة، دون أن نسلّم - من جراء ذلك بالذات - بوجود الحقيقة في ذاتها، لأن كلّ صادق يستمد صدقه من الحقيقة. ومَن يؤكد القضية 'الله غير موجود'، ويرى أن هذا التوكيد صادق صدقًا مطلقًا، يؤكد في الوقت نفسه وجود الله: حتى من ينكر وجود الله يثبت وجود الله بإنكاره"[23].

---

(19) المرجع نفسه، ص 164.

(20) المرجع نفسه، ص 185.

(21) المرجع نفسه، ص 162.

(22) يُنظر: ل. تربال، **جان جاك غور**، ص 1.

(23) إدوار لوروا، **مشكلة الألوهة**، ص 53-54.

ويقول أيضًا: "الخلاصة، إذا كان الإنسان موجودًا فالله موجود، والإنسان موجود، إذن الله موجود"[24].

يخيل إلينا أن آير كان يمكن أن يسلّم بمعنى توكيدات وجود الله هذه - ولا نقول بصدقها - كمثل ما سلّم بالإله-الرعد، أو بالإله-الانتظام في الطبيعة. لكن ربما كان سيرد بأن أصحاب هذه التوكيدات مؤمنون؛ فواحد منهم بروتستنتي، واثنان كاثوليكيان، وبأن الله، الذي يتحدثون عنه، ليس هو الله الذي يعبدون ... وهذا يقودنا إلى مسألة هامة وحساسة أكثر، سنحاول أن نتناولها فيما بعد. لكن فلنقل، منذ الآن، أنه إذا كان آير يعتزم أن يظهر مدلول "الله"، الذي يملأ قلوب المؤمنين، على أنه خالٍ من المعنى، فإنه يتعين عليه أن يوجه نقده إلى الأسباب التي حملتهم على الإيمان بالذات، وأن يجرد من إهابه عالمًا من علماء النفس، لا بل ميتافيزيقيًا، وأن يتخطى حدود منطق الكلمات والجمل.

ولكن - ويا للغرابة! - إذا كان آير يستهدف الله عند "الإنسان المؤمن" كلما حاول حذف إله الميتافيزيقيين، فإن وضعيين آخرين، بالعكس، يوقفون نقدهم للميتافيزيقا على عتبة الموقف الديني. إن إدمون غوبلو ينظر إلى كل ميتافيزيقا على أنها "صورة من صور الوهم الأفلاطوني، الذي يقرر حقيقة المعقول الواقعية"[25]، ويعلن أن المشكلات الميتافيزيقية، ليست إلا "مشكلات كاذبة". يقول: "يبدو، في الحقيقة، أنه يجب أن ننظر إلى نقد الميتافيزيقا المذهبية القاطعة على أنه حاسم ونهائي، وهو النقد المعروض في ذلك **الجدل المتعالي**، الذي قال لاشلييه إنه "مثل أهرام مصر، مبني ليبقى إلى الأبد"[26]. غير أنه يضيف على الفور: "لا حاجة إلى القول إن هذا النقد الموجه إلى الأنطولوجيا العقلانية لا قيمة له، بالنسبة إلى ذلك الرجاء العظيم، رجاء العدل النهائي، ولا بالنسبة إلى ذلك الخير الواسع العميم النازل من السماء، اللذين تتحدث عنهما تعاليم الأديان المنزلة، حديثًا ليس فيه شيء من الميتافيزيقا". أما الجنرال ڤوينمان، وهو المترجم الرئيس لزعماء "نادي فيينا" وأحد المتحمسين لنظريتهم، فقد انتهى به المطاف إلى التوفيق بين الوضعية، التي يقول

---

(24) م. ف. سياكا، **وجود الله**، ترجمة ر. جوليڤيه، ص 128.

(25) إ. غوبلو، **نظام العلوم**، ص 218.

(26) المرجع نفسه، ص 224.

بها النادي، وواقعية غوستاف تيبون[27]. وقد اعتمد في محاولته الغريبة على كارناب وفرانك. فهو يقول: "يدرج كارناب لفظ 'الله' في عداد الألفاظ المجردة من المعنى، عندما لا يدل معناه على 'موجود جسماني جالس على العرش في مكان ما من جبل الأولمب، أو موجود روحاني، قد لا يكون متمتعًا بجسم كما يتمتع البشر، لكنه قادر، مع ذلك، على أن يتجلى بطريقة ما، في أشياء العالم المحسوس وأحداثه، فيكون له بذلك وجود قابل للتحققِ منه بالتجربة... ويكون محسوسًا بطريقة غير مباشرة على الأقل، مثل حقيقة الكوكب نبتون الواقعية في نظر لوڤييه، قبل المعاينات البصرية **اللاحقة**'. وعلى العكس من ذلك؛ فإن لفظ 'الله'، بالمفهوم الميتافيزيقي المرفوض، يمثل شيئًا ما خارج كل تجربةٍ يمكن تصورها، 'لقد جُرّد من معنى الوجود الجسماني تجريدًا تامًا، وبما أنه لم يُعطَ أي معنى آخر، فقد بقي خاويًا'. إنها حالة الأبنية التي شادها [شيَّدها] أتباع مذهب وحدة الوجود، بكل دقائقها. إن كارناب لا يقبل سوى مفهوم الله الشخصي عند المسيحيين مفهومًا ذا معنى"[28].

هذه النتيجة الأخيرة، التي لا نجدها عند كارناب نفسه، تعني أن ڤويمان، المسيحي، لا يعتقد بأن مفهومه هو عن الله، يتهاوى تحت ضربات كارناب. وإنه ليمضي قدمًا، فيصرخ بأن وجود الوجود الكامل يُستنتَج استنتاجًا لا نزاع فيه عن طريق "براهين مادية ومعنوية تعتمد على الوقائع". ويستطرد قائلًا: "إن هذا الموقف إزاء 'المدلول' و'الوجود' هو قطعًا موقف مذهب التجربية المنطقية، وهو موقف أساسي في الواقعية المسيحية، التي ترقى إلى الله 'بواسطة أعماله، التي تجعل كمالاته الخفية ظاهرة أمام العقل'"[29]. ثم يستند، هذه المرة، إلى فرانك، الذي يتيح له أن يقيم لـ "مدلول الوقائع العجائبية مكانًا على الصعيد العلمي الخالص"[30]، فيخلص إلى القول: "إن المشكلات المتعلقة بالعالي لا تأخذ معنى، إلا في الإيمان بالله، كما رأينا ذلك لتونا ظاهرًا بفضل فرانك، وتكشف التجربية المنطقية عيب كل الحلول التي ترفض هذا الإيمان"[31].

---

(27) **العلم والفلسفة**، ص 189.
(28) المرجع نفسه، ص 182-183.
(29) المرجع نفسه، ص 184.
(30) المرجع نفسه، ص 185.
(31) المرجع نفسه، ص 187.

لن نناقش هذه النصوص، لأن مثل هذه المناقشة تضعنا على صعيد الميتافيزيقا المذهبية. كما أننا لن نعرضها أمام ناظري آير، لأن آير ليس مثل ڤويمان، بل ولا مثل كارناب أو فرانك. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص منها نتيجة واقعية، ألا وهي أن المفكر، الذي يؤكد وجود إله، يجد دائمًا في توكيده معنى وبرهانًا؛ وكل نقدٍ، إذا بدا له مقبولًا، لا يتسنى له إلا أن يمر مرورًا بجانب موقفه، ليصيب موقف الآخرين.

فلنتابع مناقشة توكيدات آير. قلنا إن آير لم يصل إلى استبعاد كل معنى ممكن للإله من عالم الدلالات والمعاني. فلا بدّ له، إذن، من اللجوء إلى تصور خاص لا يكون مدلول الله فيه مدلولًا ميتافيزيقيًا، وبالتالي مجرّدًا من المعنى المحدد والدقيق، إلا إذا كان يشير إلى "موضوع عالٍ". وهذا الأمر يعني أن الدودة القارضة تقيم في مدلول العلوّ وتنخر فيه. ولكن هل لهذا المدلول معنى في نظر آير؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، كان اللفظ "موضوع عالٍ" معقولًا، وكانت القضية "الله موجود" قضية لها معنى. وإلا ارتدّ هذا المدلول إلى مجموعة من الأحرف في مثل "عديفو". ولكن لماذا يقرر آير، والحال هذه، هذا المدلول على أنه مدلول ضروري لتسويغ نقده؟ نستنتج من ذلك أن توكيدًا مثل هذا التوكيد "الله موجود" ليس ذا معنى، في نظر ذلك الذي يثبته على أنه صادق، أو في نظر ذلك الذي ينفيه على أنه كاذب، وحسب، بل هو ذو معنى أيضًا في نظر أولئك الذين يسمحون لأنفسهم بالكلام فيه جميعًا.

فلننتقل إلى موضوع الإلحاد، يقول لنا آير إن التوكيد "الله غير موجود" لا معنى له. وبهذا يعتقد أنه يقدم للمؤلهة نوعًا من "العزاء": فتوكيدات مذهب التأليه الديني ليس بالإمكان الحكم عليها بأنها صادقة، ولكن لا يمكن أيضًا الحكم عليها بأنها غير صادقة[32]. ومن هنا هذه النتيجة الجريئة: "ليس هناك أساس منطقي لقيام تضاد بين الدين وبين علم الطبيعة. وطالما كان الأمر متعلقًا بالصدق أو الكذب، فليس هناك تعارض بين العالم الذي يدرس الطبيعة، وبين المؤله الذي يؤمن بإله عالٍ"[33].

ومن الجدير بالملاحظة أن آير لا يتنازل لتقديم العزاء إلى الملاحدة. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أنه كان يمكن أن يقول إن هذين التوكيدين الخاليين من المعنى: "المجنون يسكنه الشيطان" و"الذرة فرارة"، لا تتعارضان كذلك مع الطب

(32) أ. ج. آير، **اللغة والحقيقة**، ص 163.

(33) المرجع نفسه، ص 165.

النفسي ومع الفيزياء المجهرية الحالية. فهل يحق لنا إذن أن نظن أن آير كان مقتنعًا بأن المؤمن يستشيط غضبًا بسبب خطأ منطقي صغير، لذلك حاول أن يطمئنه دون أن يعطيه شيئًا؟ إنه يجد أن من المثير للاهتمام أن النتيجة التي انتهى إليها تتفق مع ما اعتاد كثير من المؤلهة أن يقولوه بأنفسهم. يقول: "لأنه يقال لنا في كثير من الأحيان إن طبيعة الله سرّ يعلو على الفهم البشري. غير أن القول بأن شيئًا من الأشياء يعلو على الفهم البشري يعني أنه لامعقول. وما هو لامعقول لا يمكن أن يوصف وصفًا معقولًا ..."[34].

يذكرنا هذا الالتقاء المؤاتي بالتقاء آخر، هو ذلك الاتفاق الغريب بين سلسوس الوثني وأوريجانوس المسيحي حول مشكلة أبوّة السيد المسيح. يقول أوريجانوس: "إن سلسوس يتفق معنا على أن يوسف ليس أبا يسوع، ويبدو أنه يعترف مرغمًا بوجود شيء خارق للطبيعة في ولادته، بدليل الاهتمام الذي أبداه باختلاقه حكاية الجندي پانتير المضحكة. وبذلك يتفق معنا على أن يوسف ليس أبا يسوع"[35].

قلنا إن توكيد الملحد ليس قضية صادقة، في نظر آير، لأنها تتناقض مع توكيد خالٍ من المعنى. يكفي أن نسلم بأن مذهب التأليه الديني يتسم بكونه ذا معنى، حتى نسلم في الوقت نفسه بهذه السمة في مذهب الإلحاد. ومع ذلك فإن المسألة تتعقد، لأن هناك ضروبًا من الإلحاد وألوانًا من الكفر. لقد هاجم المشركون محمدًا (ص) واتهموه بالكفر، لأنه كفر بآلهتهم وحطم أصنامهم. وفي يوم من الأيام كان رد مذهب وحدة الوجود، وحتى مذهب التأليه الطبيعي، إلى شكل من أشكال مذهب الإلحاد زيًا رائجًا. ويقوم أحد هذه الأشكال، على كل حال، على تصور الإنسان والعالم تصورًا شاملًا، دون إدخال مدلول الله في هذا التصور. وبهذا المعنى، فإن القضية "الله غير موجود" لا تعني أن الموجود، الذي هو حقيقي وعالٍ، غير موجود، ولكن تعني فقط أن اللفظ "الله" لا يناسب حقيقة من الحقائق الأنطولوجية. حتى إن الملحد لا يحتاج، هنا، إلى إعلان نفسه ملحدًا، لأن نظريته الموجبة تتم خارج مشكلة الله. وإنما يسمى فقط ملحدًا عندما يعبر عن رؤيته بالقياس إلى رؤية أحد المؤلهة، أو عندما تحكم عليه هذه الرؤية من وجهة نظرها. وبعبارة أخرى إنه الإنسان، الذي لم

---

(34) المرجع نفسه، ص 166.

(35) نقلًا عن: أوغوست ديد، **الأسطورة المسيحية**، ص 129.

يصادف إلهًا، في طريقه الميتافيزيقي الذي سار عليه. فأين يمكن أن يكمن اللامعنى في نفيه؟ فلنأخذ مثالًا حتى حالة أولئك الذين حاولوا أن يبرهنوا على أن الله غير موجود. يقال لنا إن ڤاشرو يقترح نوعًا من البرهان الأنطولوجي على عدم وجود الله. فيرى أن الله هو الموجود الكامل. والكمال هو مثل أعلى، وتجريد. ولما كان "الوجود والكمال حدين متناقضين، فيجب إذن الاختيار بين إله واقعي لا يتصف بالكمال أو إله يكلفه كماله حقيقته الواقعية"[36]. لعلنا نستطيع أن نفترض بأن ڤاشرو لا ينتزع إلهه من صعيد الواقع إلا ليضعه على صعيد القيمة، وأن مدلول الإله بوصفه "مقولة المثل الأعلى"، قد تناوله مرة أخرى لانيو - أو لوسين نفسه - وتعمق فيه. ليكن. أما موقف نيكولاي هارتمان وسارتر فهو أكثر وضوحًا. يقول برديايف: "لقد أنشأ نيكولاي هارتمان تعليلًا لمذهب الإلحاد من أكثر التعليلات جدّة وطرافة"[37]. إنه يزعم أنه أقام الدليل الأخلاقي على عدم وجود الله منتهجًا بالضبط عكس دليل كانْت. "ففي رأي هارتمان أنه إذا كان الله موجودًا، فإن هذا بمثابة انهيار حياة الإنسان الأخلاقية برمتها، لأنه، في هذه الحالة، لم يعد هناك وجود لمسؤولية الإنسان، ولا للعمل الأخلاقي للإنسان، ولا لخلق القيم على يدي الإنسان: كل شيء يأتي من الله، وهو وحده يتحمل المسؤوليات كلها... هذا هو السبب الذي لأجله يجب أخلاقيًا أن نصادر على عدم وجود الله"[38]. إنه لواضح للعيان أن هذا النوع من الإلحاد يعبر عن إرادة تدمير عقبة ما، يمكن أن تعوق تفتح فعالية الخلق الأخلاقي. فهو يرتد إذن إلى تصور موجب للحياة الأخلاقية التي تعد نفسها متنافرة مع "وظيفة" تدميرية، وليس مع حقيقة أنطولوجية. إن هذا التصور، سواء أكان صادقًا أو كاذبًا، ليس إلا نفيًا زائدًا لوجود الله، نفيًا بالعرض، نفيًا بالمواجهة مع تصور آخر. وإذا قلنا إن لمثل هذا الالحاد معنى، فذلك لأن نفي وجود الله فيه ليس إلا الوجه الخلفي، أو "القفا" الذي يحيلنا على امتلاء الرؤية واكتمالها في الوجه الأول.

أما الإلحاد الجذري عند سارتر فيبرهن بالتمزق الحاصل في مدلول الله؛ فالله، متصورًا على أنه **وجود هو علة ذاته** (Ens causa sui)، هو الوجود "في ذاته-لذاته". لكن هذا الوجود ممتنع بالتعريف. من المؤكد أن الإنسان بما هو وعي، وبما هو

---

(36) نقلًا عن: أ. دومارجوري، **الفلسفة المعاصرة**، ص 309.

(37) ن. برديايف، **الحقيقة والوحي**، ص 116.

(38) المرجع نفسه، ص 116-117.

وجود لذاته، يصبو إلى اكتمال الوجود، وإلى أن يغدو موجودًا في ذاته، وأن يبقى في الوقت نفسه حضورًا أمام ذاته. فهو إذن مشروع باتجاه الوجود في ذاته-لذاته، و"رغبة في أن يكون الله"[39]. غير أنه رغبة من قبيل المحال، رغبة مخالفة للعقل، وهوى عقيم، لأن "فكرة الله فكرة متناقضة"[40]. ويرى سارتر أن "الله غير موجود" لأننا عندما نضعه نضع تناقضًا في الألفاظ. صحيح أن سارتر هو الذي اشتق ألفاظه واصطنعها، وهو الذي وضعها في وضع التعارض المطلق، وهو الذي تصور الله على أنه يؤلف التركيب الوهمي فيما بينها. ولكن أين هو اللامعنى في إلحاد يرفض تحقيق المتناقض؟ وهل آير، نفسه، أقل إلحادًا عندما يتهم كل مدلول "ميتافيزيقي" لله بأنه لامعنى؟

وأخيرًا من هو اللاأدري؟ يرى آير أن اللاأدري هو ذلك الذي يقول بأن التوكيدين "الله موجود" و"الله غير موجود" لم يقم البرهان عليهما، كليهما على حد سواء. ولأنهما لم يبرهنا، فإنه لا يستطيع أن يثبت صدق الأول ولا الثاني. وهو لا يستطيع أن ينفيهما أيضًا، أو يثبت كذب أي منهما. أفلا نكون، حينئذ، أمام توكيد يضع نفسه خارج نطاق الصدق والكذب؟ ويقول لنا آير إن هذا - على وجه الضبط والدقة - هو تعريف اللامعنى.

إننا نعتقد بأن دلالة اللاأدرية ليست هنا، وإنما في جهة أخرى. ونحن نتصدى لها بعرض نقدي لنظرية بارعة ومبتكرة في منطق الإثبات أو التوكيد.

لقد ألمحنا إلى المحاولة التي قام بها جان دو لا هارپ ليستبدل بمدلولي الصادق والكاذب مدلولين أكثر منهما أولية، وهما "من الثابت أن ..." و"المستبعد أن ...". ومن هذا المنظور يمكن أن ننفي توكيدًا مثل "ق مثبتة" إما بـ "**سلب تعليقي**" أو بـ "**سلب استبعادي**". ونحن نعلقه بقولنا: "ق ليست مثبتة"، ونستبعده بقولنا: "ق مستبعدة". ويمكننا أن نعلق الاستبعاد فنقول: "ق ليست مستبعدة". وهكذا نجد أنفسنا - كما يقول جان دو لا هارپ - أمام أربع جهات للتوكيد:

1) التوكيد ذاته البسيط أو المحقق، **من الثابت**، الذي سنشير إليه بالرمز (أ).

---

(39) ج. بول سارتر، **الوجود والعدم**، ص 654.

(40) المرجع نفسه، ص 708.

2) تعليق التوكيد البسيط أو المحقق، باستخدام السلب ليس، **ليس مثبتًا**، الذي سنشير إليه بالرمز (أ).

3) استبعاد التوكيد البسيط أو المحقق، **من المستبعد**، الذي سنشير إليه بالرمز (ب) (عكس السابق).

4) تعليق الاستبعاد البسيط أو المحقق، باستخدام السلب نفسه (ليس)، **ليس مستبعدًا**، الذي سنشير إليه بالرمز (ب)[41].

وبهذا نرى أن (1) و(3) تعبران عن اليقين، و(2) تعبر عن الشك، و(4) عن الإمكان.

اليقين: ق مثبتة – ق مستبعدة.

الشك: ق ليست مثبتة.

الإمكان: ق ليست مستبعدة[42].

فبدلًا من تقسيم القضايا بين صادقة وكاذبة تتناقض فيما بينها، فيستبعد بعضها بعضًا، يتخذ جان دو لا هارپ من التوكيد المثبت نقطة لانطلاقه، فيميز بين التعليق والاستبعاد، ويبقي مكانًا للمشكوك فيه وللممكن. ولعله من المفيد أن نواكب التحليل الذي يقوم به بإدخاله عملية **التبديل**، التي تقوم على "التأليف بين توكيد من التوكيدات الأربعة وبين أي توكيد من الأربعة". وهو يقول إن التأليف بين ضروب السلب، على سبيل المثال، يسفر عن خاصيات تثير الاهتمام. "فالتبديل بين (1) و(أ) [يـ] فضي إلى ردب (طريق مسدود) منطقي، وهذا الأمر يدل بوضوح على أن السلب المضاعف لا ينتج إثباتًا بالضرورة، كما يؤكد ذلك كثير من المناطقة الرمزيين، فضلًا عن المنطق التقليدي"[43]. غير أننا سنقتصر مع ذلك على بحث ما يتصل بالنقطة التي نحن بصدد دراستها.

فإذا طبقنا هذا التصنيف على مشكلة وجود الله، كان باستطاعتنا أن نضع التوكيدات الأولية التالية: من الثابت أن الله موجود، ليس من الثابت أن الله موجود، من المستبعد أن الله موجود، ليس من المستبعد أن الله موجود. ونلاحظ هنا أن هذه

---

(41) ج. دو لا هارپ، **منطق التوكيد الخالص**، ص 27.

(42) المرجع نفسه، ص 30.

(43) المرجع نفسه، ص 37.

التوكيدات لا تفسد بتبديلها مع (أ). وعلى هذا المنوال، تكون القضية "من الثابت أنه من الثابت" مكافئة – على حد قول بواريه للقضية "من الثابت"[44] إلخ... وهذا يعني أن وضع توكيد معين يعني وضعه على أنه مبرهن. أما التوكيد المشكوك فيه القائل: "ليس من الثابت أن الله موجود"، فهو مكافئ للقول: "من الثابت أنه ليس من الثابت أن الله موجود"، ويتعين إذن على اللاأدري أن يقدم توكيده القائل: "إن وجود الله مشكوك فيه" على أنه مبرهن. ولكن أنى له أن يبرهن عليه؟ هل من سبيل له إلى ذلك إلا برفض برهاني المؤله والملحد على أساس أنهما برهانان كاذبان؟ هذه النقطة هي التي نجد فيها الصعوبات الخطيرة التي يعاني منها تحليل جان دو لا هارپ، لأنه، إذا زعموا أنهم برهنوا لي على أنه يوجد عشرة ملائكة في كل نجم، كان بمقدوري أن أرفض هذه البراهين على أنها خادعة. ولكن هل هذا يعني أنني أضع نفسي حينئذ في موقف الشك، وأن مثل هذه القضية تطرح نفسها عليّ بهذا الشكل: ليس من الثابت أنه يوجد عشرة ملائكة في كل نجم؟ والأكثر إرباكًا هو أنني إذا لم أصل إلى إثبات أن هذا التوكيد الأخير مستبعد، كان لا بد لي أن أسلم به على أنه "ممكن".

أما نحن، فإننا نفضل أن نبدأ بالمشخص. إن هناك قضايا أؤكدها، وهناك قضايا لا أؤكدها. والقضايا الأولى في نظري صادقة، ونقيضاتها كاذبة. والقضايا الأخرى؟ القضايا الأخرى أنا لا أؤكدها. وأنا لا أنفيها كذلك. فهي في نظري، هنا، والآن، غير موجودة، أو هي منعدمة. وبوسعنا، لو أردنا، أن نسميها قضايا لاشرعية. وها نحن نجد أنفسنا من جديد أمام المحاجة التي استخدمناها في مناقشة البديهية المنطقية: من كاذبتين لا تنتج لا كاذبة ولا صادقة. إن ما لا نبرهن عليه لا وجود له. وبالطبع كان يمكن له أن يوجد. وإنما هو لا يكون ممكنًا إلا باستعادة الماضي، بعد أن يصير موجودًا. فالحق في جانب برغسون في هذه المسألة[45].

وتقدم لنا أصول المحاكمات القضائية مثالًا ساطعًا في هذا المجال. خليل متهم بجريمة. والبراهين على تهمته منعدمة تمامًا. فبُرِّئ. ولكن، حينئذ، لا تتحول القضية القائلة: "خليل قاتل" في ذهن القاضي، فتصبح قضية مشكوكًا فيها، أو قضية ممكنة. إنها تنهار وتتهاوى بلا قيد ولا شرط. وخليل مطلق السراح، ويسير في الشارع حرًا

(44) المرجع نفسه، ص 32.

(45) يُنظر: هنري برغسون، "الممكن والواقع"، في: **الفكر والمتحرك**.

كغيره من الناس. إن القضية، التي ذكرناها، هي بالطبع صادقة أو كاذبة في ذاتها. وخليل هو أول من يعرف صدقها من كذبها. ولكنها، إذا كانت كاذبة، فليس سبب كذبها أن البراهين لم تؤيدها. وإنما سبب ذلك أننا نعرف الحقيقة التي تناقضها.

لذلك فإننا نقرر، في مواجهة تصنيف جان دو لا هارپ، التصنيف التالي:

ق مثبتة - ق صادقة.

ق ليست مثبتة - ق غير مطروحة (غير موضوعة).

ق مستبعدة - ق كاذبة.

ق ليست مستبعدة - ق غير مطروحة (غير موضوعة).

ونعود إلى مثالنا، فنقول إن المؤله يثبت قضيته بالمعنى المزدوج الذي تحمله كلمة أثبت: أي وضع، وبرهن.

إن التوكيد "الله موجود" يفضي إلى إفساح مكان لله في تصور للعالم أو للإنسان. وهذا يعدل القول بأن لله وظيفة تفسير أو وظيفة تسويغ. وهذا هو المعنى الذي به نطلق صفة "إلحادي" على تصور آخر، حيث العنصر "الله" لا يعمل. فإذا كان التصور الأول يحكم على التصور الثاني بأنه كاذب، فذلك لأن هذا الأخير ينظر إليه في نهج نظامه الموجب. كذلك الملحد لا ينظر إلى التصور المؤله على أنه كاذب إلا لأنه يناقضه. فنقول إذن إن التصورين يتنافيان. والآن إذا رفض مفكر من المفكرين، الذين لا يدّعون أنهم أنجزوا نظريتهم، الأدلة على وجود الله، فإنه يستطيع أن ينتهي إلى أنه ليس من الثابت أن الله موجود. لكن التوكيد المؤله عنده يتوارى ويختفي حتى إشعار آخر، فهو إذن لا يستطيع أن يصرح بأنه كاذب.

تختلف هذه النتيجة التي وصلنا إليها اختلافًا محسوسًا عن النتيجة التي وصل إليها جان دو لا هارپ. والواقع أن جان دو لا هارپ يقول لنا إنه إذا كان التقرير "ق ليست مثبتة" مفترضًا على أنه صادق، فحينئذ يكون التقرير "ق مثبتة" كاذبًا[46]. وينبع الاختلاف من أن دو لا هارپ، عندما يعتمد على معيارَي الصدق والكذب، يسلم - كما نسلم نحن - بأن "صادق" تطابق "مثبت"، غير أنه يصرح في الوقت نفسه بأن

(46) ج. دو لا هارپ، **منطق التوكيد**، ص 45.

"كاذب" تطابق "مستبعد"، كما أنها تطابق "لا-مثبت" سواء بسواء[47]. فتحطم التوازن بين الصدق والكذب عنده، لأنه ليس للكذب معنى واحد. إن كذب تقرير "لا مثبت" ليس كمثل كذب تقرير مستبعد. فلماذا إذن نطلق عليهما اسمًا واحدًا؟ وأي مكسب نجنيه من زرع التشكيك في صميم مفهوم منطقي؟ زد على ذلك أن هذه النظرية تنظر إلى التقرير "ق ليست مثبتة" على أنها تدل على الشك. فهي إذن تتيح لنا أن نقول: إذا وضعت تقريرًا على أنه مشكوك فيه، كان التوكيد الذي وضعه على أنه صادق كاذبًا. أما الحس السليم فإنه سيقول كلاّ: إنه توكيد مشكوك فيه فقط. والحقيقة أن جان دو لا هارپ يقول أيضًا إنه توكيد مشكوك فيه، لأن "كاذب" - في هذا المثال - لا تعني "مستبعد"، بل تعني "لا-مثبت" فقط. وهذا يعني أن الكاذب يندرج تارة في جهة اليقين، ويندرج تارة أخرى في جهة الشك. ونحن نرى أن هذا التعقيد كله يتلاشى عندما نقول إن ما ليس مثبتًا (مبرهنًا) لا يمكنه أن يتبرهن، أي أن يتقرر، إنه يتقوض ويزول ويمحي.

ولكن ماذا عن الشك؟ هل ضحينا به على مذبح الصدق والكذب؟ إطلاقًا. إنه العمق الذي تبرز على سطحه التوكيدات اليقينية، والبعد الثالث في البحث المتصل، ومحرك الدينامية العقلية، فنحن جميعًا شكاكون يفحصون ويبحثون؛ نحن ريبيون بالمعنى الأصلي للكلمة، أي بمعنى الباحثين عن الحقيقة. فالشك هو الإحساس بنخس الإبرة، التي تدفعنا إلى السير والمضي قدمًا، وإلى تخطي ذواتنا طلبًا لحقائق جديدة. ولكن هذا يعني أن الشك يعبّر عن لحظات الفاعلية، بدلًا من التعبير عن حدها الأخير، وعن مسار الصعود، لا عن محطة النهائي. فالعقل لا يقيم في الشك، لأن الشك ليس مكان إقامة للعقل. وإذا كان اليقين موجودًا بما هو يثبت نفسه، فالشك موجود بما هو لا يثبت نفسه، بما هو لا يقر ولا يثبت، ولا يتنكر في هيئة توكيد مزعوم.

فلنعترف بأن هذا الشك، الذي ينمّ عن عدم الرضى، وعن رفض دائم للتوقف عند ما هو ليس صادقًا، ليس اللاأدرية التي كنا نحاول أن نحدّ منها ونعرّفها. فما اللاأدرية إذن؟

---

(47) المصدر نفسه، ص 46.

يمكننا، وفقًا للنظرية التي فرغنا لتونا من مناقشتها، أن نقول إن اللاأدري، في مشكلة وجود الله مثلًا، هو ذلك الذي يقول إن التقرير "الله موجود" لا مثبت ولا مستبعد في الوقت نفسه. فلا يمكن لمثل هذا التقرير - بحسب الاستخدام التقليدي للحدين "صادق" و"كاذب" - أن يكون صادقًا ولا كاذبًا. والحال أننا رفضنا إمكان مثل هذا التقرير، لأننا أكدنا أن "ق ليست مثبتة" و"ق ليست مستبعدة" لا يمكنهما أن تتثبتا. ونحن نقول ليس اللاأدري هو ذلك الذي ينظر إلى قضية ما على أنها لا صادقة ولا كاذبة، وإنما هو الذي ينظر إليها على أنها صادقة وكاذبة معًا. فهو لا يعلن موقفًا، لا مع ولا ضد، وإنما مع وضد في الوقت عينه. وإليكم الأسباب.

لن نقوم بتحليل هذا المذهب أو ذاك من مذاهبه اللاأدرية، على نحو ما يمكن أن نصادفه في تاريخ الميتافيزيقا. ونولي عنايتنا، بدلًا من ذلك، لصورتها المثالية، لاندفاعتها الحقيقية، لمعناها الموجّه. لذلك نلح على ضرورة التمييز بين موقفين مختلفين: موقف يضع نفسه في مواجهة الاثباتات البشرية، وموقف آخر يهاجم الواقع بالذات. ففي الموقف الأول يمكننا أن نرفض توكيدًا ما على أنه "لا-مثبت"، ثم نصرف النظر عن ذلك، فنواصل التفكير، وكأن هذا التوكيد لم يوجد قط. وفي الموقف الثاني، بالمقابل، نجد أنفسنا مكرهين على الإجابة. والفلسفة إنما تبدأ في تلك اللحظة. إننا نواجه اللاأدرية إذن بوصفها فلسفة ممكنة، تعلو على الدهشة أمام تناقض البشر، وتتجه نحو الدهشة أمام لغز الوجود. ويقوم هذا الموقف، شأنه في ذلك شأن أي موقف يتخذه الإنسان، لا بمجموع من أحكام الرفض أو السلب، وإنما بمجموع من التوكيدات، وإن كانت هذه التوكيدات توكيدات متناقضة.

فلنتذكر، لإظهار ذلك، بنية النقائض الكانتية، لا لنحمي محاجتنا تحت جناح من هيبة كانت، وإنما لنتفحص على صعيد الواقع الحيّ مثالًا ذا مغزى. على أننا سنصرف النظر عن دلالة مختلف النقائض وحلها في نظرية كانت. إن النقيضة الأولى، مثلًا، تتألف من توكيدين متناقضين. فالدعوى: "للعالم بداية (في الزمان)، وهو محدود في المكان أيضًا". ونقيض الدعوى: "ليس للعالم بداية (في الزمان)، ولا حدود في المكان، وإنما هو لامتناهٍ في الزمان، كما هو لامتناهٍ في المكان"[48]. وكل توكيد من هذين التوكيدين مرافق ببرهانه. والنتيجة: الدعوى ونقيض الدعوى توضعان على

(48) كانت، **نقد العقل الخالص**، ترجمة بارني، ج 2، ص 17.

أنهما صادقتان. ولما كان صدق إحداهما يفضي إلى كذب الأخرى، فإنهما توضعان على أنهما كاذبتان. وقس على ذلك في سائر النقائض الكانتية. فالنقيضة الأخيرة تبرهن على وجود الموجود الواجب الوجود، وتبرهن على عدم وجوده. من المؤكد أن كانت كان يرمي إلى هدف ليس مثار اهتمامنا الآن. ولكن كل نقيضة من نقائضه - إذا ما أخذت على حدة مفردة ومعزولة عن وظيفتها في بنية النظرية الكانتية - تبين كيف نضطر، في أحوال معينة، إلى توكيد دعوى بعينها وإلى نفيها معًا، أي إلى توكيد الدعوى ونقيض الدعوى في الوقت نفسه.

إن ما نحرص على الإشارة إليه هو أن **البرهان** على الدعوى لا يبطله **البرهان** على نقيض الدعوى، ولا يلغيه أو يستبعده. فالبرهانان لا يتناقضان لأنهما مختلفان تمامًا. ولذلك كان نقيض الدعوى، الذي يوضع على أنه صادق، لا يحكم على الدعوى على أنها لامثبتة، وعلى أنها تتجاوز البرهان؛ وإنما يحكم عليها - على وجه الدقة - على أنها كاذبة. والعكس بالعكس. والواقع لو أن النقيضة اقتصرت على إظهار كذب البراهين وخطئها، لانعدمت بذاتها. ويمكننا أن نكرر هذه الآراء في سائر مشكلات الميتافيزيقا. فالشخص، الذي يقول إن حرية الاختيار والحتمية الكلية لامثبتتان على حد سواء، يظل خارج نطاق الفلسفة. ولكننا عندما ننفيهما كليهما، فإننا ننفيهما، لأننا نبدأ بوضعهما على أنهما صادقتان ومبرهنتان. لأن الحقيقة الوضعية لإحداهما هي التي تؤدي إلى خطأ الثانية. فأستطيع، إذن، أن أؤكد أن الحرية بديهية بوصفها معطى من معطيات الوجدان، وأن الحتمية الكلية بديهية بوصفها مبدأ من مبادئ العقل. والنتيجة: أكون لاأدريًا. وعلى هذا المنوال نفسه، يمكن أن يقبل اللاأدري براهين توما الأكويني على وجود الله، وعلى صفاته الذاتية، وأن يؤكد، في الوقت نفسه، ولكن على صعيد آخر، هو صعيد الحياة اليومية على سبيل المثال، أن الله لا يمكن أن يوجد. ولنلاحظ أن علماء اللاهوت يلاقون في كثير من الأحايين هذا النوع من المعضلات أو **الصعوبات**، التي تضعهم أمام إحراج ليس له حل. أما من كان منهم عظيم الورع والتقوى، فإنه يمسك السلسلة من طرفيها، ويستغرق في الصلاة.

هل هذا يعني، في نهاية المطاف، أن اللاأدرية تقفز من فوق مبدأ عدم التناقض؟ كلا. لأن حضور هذا المبدأ على طول الطريق، الذي سارت عليه، هو الذي يؤلف قوامها بوصفها لاأدرية. فهذه اللاأدرية، بجانبها الوضعي، **تقيم قطيعة** بين العقل

والوجود، وتفصم عرى العلاقات بين الفكر وصميم الأشياء، وتلقي العالم في هاوية الأسرار. لكن إنعام النظر في اللغز عند ذلك هو الذي يبرز اللغز...

سيقولون مع ذلك إن هناك مجال المحتمل ومجال اللامحتمل. فالمجال الأول يدل على ما هو أكثر من ممكن، ويدل الثاني على ما هو أكثر من مشكوك فيه. ونحن نجيب بأن المعنى الصحيح لهذه الحدود يؤيد وجهة نظرنا أيضًا. فما الذي يميز، في الحقيقة، تقريرًا محتملًا من تقرير لامحتمل؟ فلو كان بالإمكان القول بأن التقريرين كليهما ليسا مثبتين ومبرهنين تمامًا، لوجب القول أيضًا بأن الخطأ الذي يبطل برهان التقرير الأول **أصغر** من الخطأ الذي يبطل برهان التقرير الثاني، أو القول أيضًا بأنه توجد في الحالة الثانية أخطاء أكثر من الأخطاء الموجودة في الحالة الأولى. والحال أن الخطأ **المنطقي** لا يمكن أن يكون أصغر من خطا منطقي آخر، ولا أكبر. إن القول: 2 + 2 = 5 خاطئ، كمثل خطأ القول: 2 + 2 = 8705 على حد سواء، وبالضبط. زد على ذلك أن خطأ واحدًا في استدلال ما لا يقوضه بأقل مما تقوضه عشرة أخطاء مجتمعة. نستنتج إذن أن التقرير، الذي لا يكون مثبتًا إثباتًا صحيحًا وتامًا، هو تقرير ليس مثبتًا على الإطلاق. إنه يزول ويضمحل، حتى إنه ليس له أن يوضع، لا بوصفه محتملًا، ولا بوصفه لامحتملًا.

أما التقرير، الذي يبين نهائيًا أنه محتمل، فلا بد، في رأينا، أنه يستمد احتماله من كون البراهين السليمة التي تؤيده ترجح وزنًا براهين نقيضه. ويمكننا القول إنه، لولا مواجهته هذه الصعوبة مثلًا أو تلك، لكان يقينيًا ببراهينه الذاتية، وستسنح لنا الفرصة، فنرى تطبيقًا لهذا الاستدلال في بعض نظريات خلود النفس.

ما المصير الذي آل إليه اللامعنى أخيرًا عند آير؟ نحن حاولنا أن نحذفه من مشكلة وجود الله. وبذل كورنفورث قصارى جهده في الطعن فيه، ليظهر أن المادية الجدلية تتسم بأنها ذات معنى (وصحيحة)[49]. ومن الميتافيزيقيين من لا يطبقه إلا على **ميتافيزيقا** الوضعية المنطقية. ويقول بارنز إن خطأ هذه المدرسة الرئيس يتمثل في أنها "تنفي العقل باسم المنطق"[50]. ونحن نعترف، مع ذلك، بأن "اللامعنى" هو مفهوم

---

(49) يُنظر: م. كورنفورث، "العلم في مواجهة المثالية"، في: **دفاع عن الفلسفة ضد الوضعية والبراغماتية** (بالإنكليزية).

(50) و. هـ. ف. بارنز، **المقولة الفلسفية**، ص 179 (بالإنكليزية).

منطقي له معنى، وبأنه من الضروري إيضاح هذا المفهوم وتحديد نطاقه. وهذه مهمة شاقة لا ننشد أبدًا القيام بها، ونكتفي بالتذكير بأن اللفظ "لا-معنى" مستخدم في لغة الفلسفة للدلالة على أمور مختلفة: خطأ واقعي فعلي، تناقض منطقي، لامعقولية لغوية، إلخ... وعلى هذا المنوال فالملحد "مجنون"، أي لاعاقل، في رأي أنسلم. والمثالية "لا تعقل" في نظر الواقعية، والعكس بالعكس. والعبارات التالية: الفغوات تنصغم، والعدد 18 أحمر، والملك لكن حيث مشابه و، ودائرة مربعة، كلها عبارات توضع في أحيان كثيرة، على صعيد اللا معنى نفسه. ويميز هوسرل دائرة اللامعنى من دائرة نقيض المعنى. وتكون عبارة "الملك لكن حيث مشابه وَ" في رأيه لا-معنى "مستبعدًا بعلم الصرف الدلالي، لأنه ليست لها دلالة بحصر المعنى"[51]. ولكن في مستوى هذه الطبقة الأولى من طبقات المنطق يكون لعبارة "دائرة مربعة" معنى. على أنها نقيض-معنى مادي. أما العبارة: "كل أ هي ب، التي من بينها بعض ما ليس ب"، فتعبر عن نقيض-معنى صوري. تقول سوزان باشلار في تحليلها نظرية هوسرل: "كل المربعات لها 5 زوايا" و"كل أ هي ب، التي من بينها بعض ما ليس ب" قضيتان مقبولتان كلتاهما في علم الصرف البحت. فهاتان القضيتان ليستا من مجال اللامعنى. فإذا نظر إليهما من زاوية بنية القضية، كانتا "قضيتين محترمتين". ولكنهما نقيضا-معنى، لا بد لهما، بصفتهما هذه، أن يستبعدا من الدائرة المنطقية الأعلى من دائرة علم الصرف"[52].

ونلفت النظر إلى أن دائرتي اللا-معنى ونقيض-المعنى دائرتان فارغتان: فهما تدلان على ما لا يؤكده أحد **في الواقع**. والحق أن مثال نقيض-المعنى الصوري يرد إلى تناقض في الحدود. فهو يطابق إذن كل تناقض منطقي، مثل 5 + 7 = 11. والحال أنه ليس من النادر العثور، في ثنايا المناقشات الفلسفية، على فيلسوف متهم بأنه استنتج من مقدماته نتيجة غير شرعية، أي إنه لم يحسن الاستدلال، ووقع - بالتالي - في تناقض صوري، فقبل نقيض-معنى. غير أننا سنرى أن الفيلسوف لا يتناقض مع نفسه حقًا. وسنكتفي إذن بالقول إن اللامعنى عند آير، ونقيض-المعنى عند هوسرل، لا ينطبقان على أي تو كيد من توكيدات الميتافيزيقا.

---

(51) سوزان باشلار، **منطق هوسرل**، ص 57.

(52) المرجع نفسه، ص 59.

2 - الميتافيزيقا والممتنع التحقق

كان الهدف الرئيس لهذه المناقشة هو دحض نظرية واسعة الانتشار، تزعم أن بالإمكان فصل القضية الميتافيزيقية عن أسسها التي تسوغها، وكذلك حذفها بتحليل بنيتها فقط. وقد دافعنا عن الفكرة القائلة بأنه يتعين على كل نقد مباشر لنظرية من النظريات الميتافيزيقية أن يتوجه إلى البراهين التي أقيمت النظرية على أساسها.

وهذا ما قام به أندريه كريسون على نحو ضمني. وفحوى ما ذهب إليه كريسون هو أن كل نظرية ميتافيزيقية يمتنع التحقق منها، بحكم طبيعتها الذاتية. فليس بين هذه النظريات نظرية واحدة تملك برهانًا يقينيًا بالفعل، ولا نظرية يمكن أن تملك نظريًا مثل هذا البرهان اليقيني. ولم يكن بحاجة - لأجل بيان ذلك - إلى تتبع البراهين المزعومة واحدًا بعد واحد. فقد كان يكفيه أن يمسك بالبرهان عند النقطة التي يبدأ منها، أو بالأحرى النقطة التي يصل إليها. وهذه المحاولة تستحق عناء دراستها ومناقشتها.

يقول كريسون: "نود أن نحاول أن نثبت هنا القضيتين التاليتين: من الخطأ القول بأن حل المشكلات الميتافيزيقية **ممتنع المعرفة**. ويستوي معه في الخطأ القول بأن باستطاعتنا أن نحصل لها على حل مبرهن. ومن الخطأ التوكيد بأن عقلنا لا يستطيع أن يكوّن لذاته فكرة دقيقة عن طبيعة الواقع، وأصله، والمصير الذي ينتظر الموجودات. ويستوي معه في الخطأ الادعاء بأنه (العقل) يمكن أن يكون واثقًا، في لحظة من اللحظات، بأن في حوزته مفاهيم مرضية في هذه النقطة. والحقيقة هي أننا لا نستطيع **التحقق** من قيمة التصورات الميتافيزيقية التي نكونها، نظرًا لوسائل المعرفة التي نملكها. وربما كنا نعرف ما هو موجود، لأننا ربما كنا قد حزرناه، سواء أكان ذلك كليًا أو جزئيًا. ولكننا لسنا بقادرين على التحقق من القيمة الأخيرة لنظرياتنا في هذه النقطة، وسنظل كذلك. زبدة القول أن كل نظرية ذات طبيعة ميتافيزيقية مقدّر لها حتمًا أن تكون ممتنعة التحقق، وستظل كذلك"[53].

وكان فونتنيل قد ذهب المذهب نفسه من قبل. وكريسون يرى أنه ما من أحد تكلم في الميتافيزيقا كلامًا أدق مما قاله فونتنيل. أو لم يكتب قائلًا إن الفلسفة تشبه "لعبة

(53) أ. كريسون، **الممتنع التحقيق**، ص 9.

معينة يلعبها الأطفال، وفيها يجري أحدهم معصوب العينين خلف الآخرين؟..."[54]. مهما يكن من أمر، فإن برنامج كريسون يتألف من مرحلتين: 1) البحث عن أنماط الأسباب، التي لأجلها نؤكد ونقدر أننا برهنّا برهانًا قاطعًا على ما نعدّه حقيقيًا. 2) إمعان النظر في طرقنا في الحصول على المعلومات، وفي إقامة البرهان، لنعرف إن كانت قابلة لأن تقدم لنا، في الميتافيزيقا، حلولًا محققة. ولقد سبق أن ذكرنا طرق تحقيق الأفكار، في رأي كريسون. وعددها ست طرق بالضبط: شهادة الحواس، وشهادة الوجدان، والحدس العقلي، والتحقيق التجريبي، والبرهان القاطع القبلي، وشهادة الآخرين.

فلنأت إلى قيمتها في الميتافيزيقا. ولنبدأ بمشكلة العالم الخارجي. يرى كريسون أنه ليس لها سوى حلين: الواقعية، ومذهب الذات الوحيدة. ولكن هل من الممكن "أن أبرهن لذاتي، برهانًا يقينيًا كاملًا، بأنه يوجد شيء آخر عداي أنا، مع التمثيلات التي أحملها في وجداني، والتي تجري فيه؟"[55]. يمكن أن يقال إن إحساساتنا تغدو غير قابلة للتفسير، لو كان الأنا هو الحقيقة الواقعة الوحيدة. يقول كريسون إن هذه المحاجة "كافية جدًا لخلق احتمال قوي. وليست كافية لإنشاء يقين مطلق"[56]. لماذا؟ لأن هناك الحلم، كما أن هناك الهلوسة. واتفاق الإحساسات فيما بينها حجة قوية، لكنه ليس برهانًا قاطعًا لمصلحة الواقعية. وإننا لنتصور أن الحجج الأخرى ليست أكثر حسمًا. وقد سبق لشوپنهاور أن لفت الأنظار إلى أن القلعة التي يتحصن فيها القائل بالذات الوحيدة منيعة، لا يمكن لأحد أن يستولي عليها. غير أنه أضاف أيضًا "بلا مجاملة، ولكن ربما بحق، أن مذهب الذات الوحيدة ينبع من 'الخيبة' أكثر مما ينبع من الاستدلال الميتافيزيقي"[57]. وها نحن نجد أنفسنا - بحسب ما انتهى إليه كريسون - نعاين وجهًا لوجه موقفًا مزعجًا يثير الضيق: "فبين مذهب الذات الوحيدة ونقيضه، تردّ إلى **الاختيار** بفعل ليس من صعيد العلم الخالص، وإنما هو ممزوج بالاعتقاد"[58].

---

(54) المرجع نفسه، ص 12.

(55) المرجع نفسه، ص 75.

(56) المرجع نفسه، ص 76.

(57) شوپنهاور، **العالم كإرادة وامتثال**، ترجمة بوردو، ج 1، ص 109. أوردها كريسون، **الممتنع التحقيق**، ص 97.

(58) أ. كريسون، **الممتنع التحقيق**، ص 100.

ليس الاختيار الذي اختاره كريسون بخافٍ علينا. ولكن يمكننا أن نذكر بأن الفيلسوف الواقعي لا يختار الواقعية اختيارًا. إنه يؤكد وهو على يقين مما يؤكد. والقائل بالذات الوحيدة على المنوال نفسه، هذا إن وجد. لعل المشكلة قد أسيء طرحها. فلننظر في مشكلة أخرى أكثر جدية، ألا وهي مشكلة طبيعة الأشياء الواقعية، وأصلها ومصيرها في "فرض مناقض لمذهب الذات الوحيدة".

ويبين كريسون لنا أن كل إحساس قد يكون تشويهًا للواقع متناسبًا مع حاجاتنا البشرية، في البيئة التي نعيش فيها. فليس بوسعنا إذن أن نضفي عليه أية قيمة، مهما ضَؤلت، في مضمار معرفة الواقع الميتافيزيقية[59]. وطريقة البرهان **البعدي** ليست شافية أكثر، لأنه لو فرضنا أننا أنشأنا نظرية خليقة بأن تقنعنا، فإنه يبقى علينا أن نتثبّت من قيمتها. وعندما نقول عن نظرية من النظريات إنها واضحة وبسيطة، ماذا يعني ذلك؟ يجيب كريسون بأنه يعني شيئًا واحدًا هو: "أننا، **نظرًا للبنية الخاصة لعقلنا البشري**، نفهمها بلا صعوبة، ولكن لا ينتج من ذلك البتة أن ما هو واضح لنا يكون واضحًا لضفدعة أو نحلة سواء بسواء"[60]. وعلى المنوال نفسه لا تكون الفرضية المخالفة للعقل مخالفة للعقل إلا بالنسبة إلى عقلنا البشري. والنتيجة: "أن الفرض المضبوط عن ماهية المواقع الحقيقية يمكن، على كل حال، أن يكون بالدقة الفرض الذي تمنعنا طبيعة بنيتنا الحسية والذهنية من إمكان فرضه، لأنه ليس قابلًا للتصور بالنسبة إلى عقلنا"[61]. أما الطريقة **القبلية** فقد جلست [خلبت] لبّ أمثال ديكارت، واسبينوزا، ولايبنتس. ولكن هنا أيضًا نجد أن النظرية المبنية على سلسلة الاستدلالات المتسقة والمتينة لا تستتبع أن تكون التعبير اليقيني عن طبيعة الأشياء. ترى هل نقول إننا نبدأ من قضايا بديهية؟ غير أن البديهي، بالنسبة إلى الإنسان، ليس بديهيًا بالضرورة بالنسبة إلى النملة. "هل ما نحكم عليه بأنه بديهي مطابق للحقيقة الواقعية، أم أنه ليس حقيقة، في نظرنا، إلا لأن عقلنا مكون على نحو ما هو مكوّن؟ في مثل هذه النقطة ليس عندنا - ولا يمكن لنا أبدًا أن يكون عندنا - سوى انطباعات وآراء واعتقادات"[62]. زد على ذلك أن البداهة لا تفرض نفسها دائمًا في كل زمان،

---

(59) المرجع نفسه، ص 125.
(60) المرجع نفسه، ص 142.
(61) المرجع نفسه، ص 143.
(62) المرجع نفسه، ص 154.

وفي كل مكان. فلنمعن النظر في القضية: "لكل موجود غرض، وعلة غائية". إن البديهية: "لكل حادث علة" لا يقبلها من يعتقد بحرية الاختيار الإنساني. فنحن إذن مسموح لنا، على الأكثر، أن نقول: "إن عقلنا البشري اليوم مكون تكوينًا يجعله محكومًا - عندما يفكر تفكيرًا قبليًا - بأن ينظر إلى النظرية الفلانية على أنها ضرورية. ولكن هناك هوة بين هذا، وبين استنتاج أن النظريات المؤيدة على هذا النحو مطابقة، أو غير مطابقة للحقيقة الواقعية"[63].

إننا نرى بأم العين الهوة التي يحاول كريسون أن يحفرها تحت أقدام الميتافيزيقا. فصاحبنا يدع الفيلسوف يقول كل ما يستطيع قوله، بل كل ما يريد قوله، لكنه ينتظر نهاية القول ليرشقه بسؤال صغير: أنَّى لنا أن نعرف أن كل ما تقول صحيح؟ ذلكم هو الدبوس السحري الذي يثقب بالونات الميتافيزيقا جميعًا. من اليسير أن نرى أن نقد كريسون يقوم على أساس اقتناع بسيط، ولكنه واضح وصريح: ليست للمعرفة الإنسانية قيمة عالية أو حتى أنطولوجية. وهذا يعني أننا لا نتمتع بامتياز على النمل أو الضفادع في مواجهة المطلق. وقد تكون هذه الترجمة "ذات النزعة الطبيعية" لنظرية الشيء في ذاته (النومين) الكانتية، ذات أهمية كبرى، وجسيمة العواقب، على صعيد الميتافيزيقا. فلنبقَ مع ذلك في نطاق المنطق، ولنسلّم بأن الحقيقة، التي يملكها الإنسان ليست إلا حقيقة إنسانية. ويبقى أن القضية الميتافيزيقية، حتى في منظور النسبية، بحاجة إلى التسويغ. وصحيح أن مثل هذا التسويغ لا ينبغي أن تكون له، في رأي كريسون، أية أهمية حاسمة فاصلة. لأنه، كما أن كل الأبقار في الليل سوداء، كذلك كل التوكيدات متكافئة أمام الواقع في ذاته. أفلا يعتقد، هو نفسه، بأنه يمكن لفرضية، حكم عليها عقلنا بأنها مخالفة للعقل، أن تكون مطابقة لماهية الأشياء؟ فهذه الماهية ليست، في رأيه، ممتنعة المعرفة بالضرورة. وإنما كل قضية تتعلق بهذه الماهية ممتنعة التحقيق امتناعًا قطعيًا، ليس أكثر. وحينئذ قد يكون بوسعنا أن نتساءل عما يمكن أن يعني حقًا مفهوم الاحتمال هذا، العزيز جدًا على قلب كريسون. في اعتقادنا أنه لا بد أن يعني أنه لا يكفي النظر في البرهان الميتافيزيقي في ادعاءاته النهائية، وإنما تجب دراسته في تكوينه الفعلي.

---

(63) المرجع نفسه، ص 161-162.

فلنتتبع إذن دعوى كريسون، ولنرَ أولًا كيف يحكم على الحقائق، التي نسميها حدسيّة، الحقائق التي تحمل براهينها في ذاتها. يقول كريسون إن هنالك طريقًا "لا يبدو، قبليًا، أنه عاجز عن أن يقودنا إلى حيث نريد أن نذهب. هذا الطريق هو طريق الحدس الداخلي، الذي أطلق عليه أيضًا اسم التجربة الباطنية تارة، والملاحظة الداخلية تارة ثانية، والإدراك العميق المباشر تارةً أخرى، وطورًا يسمى الحدس فقط، ويسمى الاستبطان طورًا آخر"[64]. هنا يكون الأنا وجهًا لوجه مع طريقته في الوجود. أفلا يكون إذن وجهًا لوجه مع المطلق؟ إن ديكارت يستخدم الحدس الباطن استخدامًا واعيًا ليقرر وجود الأنا جوهرًا مفكرًا، وكذلك وجود حرية الاختيار عند الأنا. ولايبنتس يتبنى حجة الأنا الديكارتية، لكنه يرفض حجة الحرية. لأنه "لا يشك لحظة واحدة، عندما يشعر أنه يفكر، في كونه جوهرًا مفكرًا. إنه لا يشك لحظة واحدة في الوحدة الميتافيزيقية لوجوده الجوهري. ولأنه يشعر بوجوده، وبوجوده واحدًا، يعتقد بأن من حقه أن يؤكد أن كل شيء هو، في كل مكان، كمثل ما هو عنده"[65]. لكنه يرى أن قبول حرية الاختيار بالمعنى الديكارتي لهذه الحرية، بمثابة خرق لمبدأ التناقض ولمبدأ السبب الكافي معًا. أما مين دوبيران، فهو، على العكس من ذلك، ينفي جوهرية النفس، ويسلّم بحريتها. يقول: "لا وجود البتة لإدراك عميق باطن بجوهر منفعل ليس والأنا إلا شيئًا واحدًا". إن كلمة "أنا" لا تدل، إذن، إلا على الفاعلية. وبالمقابل يسلم مين دوبيران بأنه لا بد من القول: "أشعر أنني حرّ، إذن أنا حرّ". ويعلن شوپنهاور أنه يبقى في العقل البشري، حتى بعد الكانتية، باب مفتوح على المطلق. إنه باب التجربة الباطنة المباشرة. فهذه التجربة تظهرنا أمام أنفسنا على هيئة إرادة... وذلكم هو المفتاح لتفسير العالم. ويرى برغسون في الحدس أداة تسمح بالوصول إلى المطلق. يقول برغسون: "المعرفة النسبية هي المعرفة الرمزية بالمفهومات المسبقة الوجود، والتي تمضي من الثابت إلى المتحرك، وليست كذلك المعرفة الحدسية، التي تقيم في المتحرك، وتتبنى حياة الأشياء بالذات".

ويحاول كريسون أن يوضح موقف شوپنهاور وبرغسون بمماثلة ممتعة. فيقول: "لكي نفهم برغسون، وكذلك لكي نفهم شوپنهاور، ينبغي، على ما أعتقد، أن نفكر

(64) المرجع نفسه، ص 164.
(65) المرجع نفسه، ص 172.

في التوأمين السياميين، وأن نفترض أن كلًا منهما، من جانبه، كل توأم، ينفذ بالحدس إلى معرفة القوى الصميمية، التي تؤلف وجودهما المشترك. فكل الموجودات الواعية، في رأي شوپنهاور، وفي رأي برغسون على ما يبدو، بالنسبة إلى ما يكون ماهية طبيعتها، هي في وضع التوأمين السياميين ذاته. فكل واحد منهما، عندما يدرك بحدس مباشر صميم وجوده، يدرك بالتالي، وفي الوقت نفسه، صميم وجود الآخرين جميعًا"[66].

يقول كريسون قوله هذا ثم ينتقل إلى النقد، وهو نقد لن يواجه مشقة كبيرة. يقولون إن الحدس "لا يخطئ". "والحال أنه لمن الغريب أن نلاحظ أن أولئك، الذين يظنون أنه يتعين عليهم أن يمحضوه ثقتهم، لا يستخلصون منه جميعًا نتائج واحدة بالضبط، ولا تقتصر الغرابة على هذا وحسب، وإنما نجدهم أيضًا يتبادلون اللوم **لأنهم توهموا في عداد معطيات الحدس ما ليس كذلك**"[67]. فبرغسون، على سبيل المثال، يتعين عليه أن يبرهن على أن حدسه صحيح. ولكن أنى له أن يفعل دون أن يلجأ "إلى استدلالات تبقى قيمتها الميتافيزيقية... مشكوكًا فيها إلى حدّ ما؟"[68].

ها نحن ندور في دائرة. الحلقة مقفلة، وما على المذهبية العقائدية إلا أن تختنق. فما العمل؟ صحيح أن الفلاسفة لن يهملوا كسر نطاق الدائرة. فبرغسون يرفض تقديم برهان على حدوسه. وكريسون ليس شديد القسوة في مواجهة مثل هذا الموقف، على أنه يقول بحزم شديد مع ذلك: "أولئك الذين يقولون: 'الحدس الباطن يصل إلى المطلق' ربما كانوا يعبرون عن حقيقة عظيمة. لكن ما يؤكدونه ليس بالقطع يقينيًا، ولا مبرهنًا، ولا قابلًا للبرهان"[69].

هذه النتيجة تبدو لنا متشابهة جدًا، على الأقل. إذ ما تلك الحقيقة العظيمة التي تتجسد في توكيد مجاني؟ من المؤكد أن البداهة الحدسية لا تتبرهن بشيء آخر، لأنها ليست بحاجة إلى برهان خارجي. ولكن الحدس غير اليقيني يستلزم توضيحًا. وإذا لم يكن حدس لبرغسون يقينيًا في نظر كريسون، فهذا في متناول الفهم تمامًا.

---

(66) المرجع نفسه، ص 203-204.
(67) المرجع نفسه، ص 207.
(68) المرجع نفسه، ص 210.
(69) المرجع نفسه، ص 243.

أما ما ليس في متناول الفهم فهو إرادة سوق برغسون سوقًا إلى التصريح، دعمًا لمحاجة كريسون، بأن حدوسه لم تعد يقينية. إن مثل هذا التصريح ليعادل إنكارًا للذات. زد على ذلك أن نظرية كريسون، فيما يبدو لنا، تفصل التوكيد الميتافيزيقي عن برهانه فصلًا يثير الضيق. أفلم تكن هذه النظرية متسامحة مع كل التوكيدات، شريطة ألا تتطلع إلى الحقيقة المبرهنة؟

ومن حسن الطالع أن عددًا من آراء كريسون ينتهي إلى التلطيف - في رأينا - من حدة هذه المفارقة المزعجة. فكريسون يسلم ضمنًا بأنه من العسير على **الممتنع التحقيق** عنده أن يقنع شخصًا حزم أمره على أن يكون من أنصار المذهبية العقائدية. وهو، لهذا السبب، يفضل أن يصرف مثل هذا الشخص بكل بساطة. وهو يجد أن المواقف، التي يمكن الدفاع عنها في الميتافيزيقا، عددها ثلاثة، وثلاثة فقط. وهذه المواقف هي مواقف الوضعية والبراغماتية والاحتمالية. ولكن ليس لأية مدرسة هذه المدارس الحق في حذف المدرستين الأخريين. فالوضعي، مثلًا، بوسعه أن يقول إن الصمت، في بعض الأحوال، هو وحده الموقف الفلسفي. ففي نظره أن أمام الإنسانية ما تفعله خيرًا من الضياع في الأحلام في المطلق، ذلك البحر المحيط، الذي لا تملك من أجله "لا بوصلة ولا شراعًا". يقول كريسون إن ذلك الذي يلزم نفسه، ليس بألّا يؤكد شيئًا توكيدًا موضوعيًا دون برهان وحسب، بل يلزمها أيضًا بألا يصدق شيئًا حيث يكون كل برهان قاطع ممتنعًا، إنما يرسم لنفسه خطة مقبولة[70]. لكنه يضيف أن الموقف الوضعي ليس الموقف الشرعي الوحيد. فلكي يكون كذلك، يتعين عليه أن يبرهن برهانًا قاطعًا على أن كل ما هو ذو طبيعة ميتافيزيقية **ممتنع المعرفة**. حينئذ فقط يمكننا البرهان على "أن عقلنا مكوّن تكوينًا يجعله محكومًا عليه بألا يستطيع أن تكون لديه أية **فكرة صائبة عن طبيعة ما هو موجود**". والحال - كما يقول لنا كريسون - أنه من المحال البرهان برهانًا حاسمًا وقاطعًا على أن الميتافيزيقا بطبيعتها ممتنعة المعرفة.

بيد أن الممتع في مناقشة كريسون هو طريقته في النظر إلى العلوم الوضعية نفسها. فهذه العلوم ما كانت لتنمو لولا تدخل نوع من **الاعتقاد**. يقول: "إن الرياضيات تنشئ نفسها بكاملها على أساس اصطلاحات بدئية تقوم بوضعها. ونحن لا نعتقد بالقيمة الكاملة لنتائجها، إلا أننا نعتقد أولًا بالقيمة البدئية لمبادئها - وهي قيمة لم يبرهَن

(70) المرجع نفسه، ص 250.

عليها - وثانيًا بكمال الاستدلالات التي قمنا بها، وهو كمال بداهته ليست مطلقة أبدًا. أما علوم الطبيعة فقد لا يكون بمقدورها حقًا أن تزدري كل اعتقاد"[71]. ويقول أيضًا: عندما نؤكد قانونًا، فإنما نحن نؤكد إيمانًا على كل حال. أفليست هذه الأمثلة كلها ذات طبيعة "تشجع كل من يعتقد أنه يملك الحق لتخطي حدود المعرفة المبرهنة والقابلة للبرهان في الميتافيزيقا بفعل اعتقاد؟"[72].

ولكن ما فعل الاعتقاد؟ إن كريسون يشرحه لنا بنفسه، وهو يناقش فكرة إرادة الاعتقاد في البراغماتية. فهو يقول: "إن عقلنا مكون على هذا النحو: إنه لا يستطيع أن يعتقد إلا بما يبدو له أنه قابل للاعتقاد. بل يلزمه شيء إضافي. فلكي نسلّم باعتقاد ما، يجب أن يبدو لنا مستندًا، إما على وقائع نرى أنها مثبتة، أو على مبادئ نراها صادقة، أو على وقائع ومبادئ من هذا القبيل معًا. ولا اعتقاد بغير هذا، على الأقل عند الأفراد الأسوياء"[73].

ذلكم ما هو أوضح. إن مناقشة المذهب الوضعي كلها، عند كريسون، تقود دعواه في الطريق التي تؤدي إلى توازن أوضح. ويكفي، لكي نقتنع بذلك، أن ننظر إلى المراحل التي اجتازها في طريقه:

أولًا: إن النظرية المذهبية العقائدية لا يمكن الدفاع عنها، لسبب بسيط هو أنه لا يوجد أي برهان قاطع يمكن له أن يثبتها. وهذا بمثابة القول إنه من غير الشرعي إطلاقًا توكيد وجود الله - على سبيل المثال - توكيدًا مطلقًا دون برهان، بصرف النظر هنا عن وجود (أو عدم وجود) الله في الواقع. أما الوضعية فهي، على العكس من ذلك، قابلة للدفاع عنها، لأنها ترفض أن تؤكد ما لم يقم البرهان عليه.

ثانيًا: إن الاعتقاد أمر يتم التساهل فيه في الميتافيزيقا، لأنه لم يُستبعد في العلوم الوضعية نفسها. لن نناقش مشكلة تدخل الاعتقاد في صميم الاستدلال الرياضي. ولكن من نافلة القول أن القضية **الخام** لا توضع بوصفها قضية صادقة أو مبرهنة. فهي لا تتخطى المبرهن لكي تضع نفسها وكأنها مبرهنة.

---

(71) المرجع نفسه، ص 267-268.

(72) المرجع نفسه، ص 270.

(73) المرجع نفسه، ص 298-299.

ثالثًا وأخيرًا: ليس الاعتقاد فعلًا تحكميًا. إنه يستند على "وقائع مثبتة"، أو على "مبادئ صادقة"، في نظر صاحب الاعتقاد. ولكن ألا يفضي ذلك إلى توحيده مع الاعتقاد الذي يحدث في علوم الطبيعة؟ إنه، في هذه الحالة، سيكون اعتقادًا كليًا وموضوعيًا. وهذا الأمر لا يتفق، على الأرجح، مع مفهوم الاعتقاد عند كريسون. لأن كريسون ينظر إليه بالأحرى على أنه يقين ذاتي لا يتسنى لصاحبه أن يفرضه على سواه. ونعتقد أن هذه الصعوبة الجديدة لا يمكن أن تجد حلًا لها، إلا إذا خرجنا من متاهة النظريات الميتافيزيقية، وإلا إذا عدنا إلى الأشياء بالذات. إنه ليجب على كريسون أن يتساءل: ماذا من أمر الحرية الإنسانية، والموت، والوجود، والله؟ حينئذ، فإن الجواب القائل: "**أعتقد** أن الإنسان خاضع للحتمية" يكون معناه أنه الجواب الوحيد الصحيح. والذي يقول حينئذ: "أعتقد أن الإنسان حر" لن يكون اعتقاده، في اعتقادي، إلا اعتقادًا غير مسوَّغ. لأن ما هو محتمل عندي لا ينبغي أن يكون غير محتمل عند سواي. وإلا لكنت أضع نفسي على مستوى الصواب والحق بمعارضتي إياه.

النتيجة التي نستخلصها من هذه المناقشة هي أن الميتافيزيقي، شأنه شأن العالم سواء بسواء، لا يؤكد إلا بقدر ما يبرهن، أي بقدر ما يفهم أنه برهن. إن الانفصال بين النظرية والبرهان أمر ممتنع تصوره امتناعًا كاملًا. فليس من الممكن إذن أن نتخطى حدود ما قام البرهان عليه بـ "فعل" حرّ، أو "قفزة" مجانية، لا نعرف من أمرهما شيئًا.

3 - البرهان الدَّوري في الفلسفة

لقد ذهبنا إلى حد القول إن التوكيد والبرهان ليسا عمليتين متميزتين، بل وجهين لفعل واحد بالذات. وهذا ما بذل الأب جول مارتان قصارى جهده لبيانه، في كتاب كرسه بكامله للبرهان الفلسفي. فلنمعن النظر في الدعوى التي طرحها جول مارتان.

لقد كتب قائلًا: "ليس ثمة أي فرق حقيقي بين **البرهان الفلسفي** وبين المذهب، أو الميتافيزيقا، بحسب مقتضى الأحوال. لكن البرهان الفلسفي يدل، بالحري، على القوة التي ينزع بها المذهب إلى فرض نفسه"[74]. و**الواقعة** التي وجدها جول مارتان في المذاهب الفلسفية كلها هي "أن ما نسميه البرهان في مذهب النظرية أو المذهب

(74) جول مارتان، **البرهان الفلسفي**، ص 7.

النظري يمتزج مع المذهب نفسه"[75]. ومن المؤكد، في رأي مارتان، أن كل شيء في **أخلاق** اسبينوزا رهن بمفهوم أساسي هو مفهوم وحدة الجوهر، ويكفي ألا نسلم بهذا المفهوم حتى لا يبقى في "الأخلاق" أي شيء راسخ أو متين. وديكارت، لو كان، في البداية، من القائلين بوحدة الوجود، أو لو كان ملحدًا، لكان رأى في البراهين التي قدمها إثباتًا لوجود الله، استدلالات كاذبة أو زائفة. ولايبنتس يحكم على قيمة كل استدلال بحسب علاقة الاستدلال بمبدأ التفاؤل. ويقول مارتان إنه لن يتسنى لنا أبدًا أن نرى الوهم، الذي تقع أية نظرية فيه، دون أن تتجلى هذه النظرية لنا مكثفة برمتها في مبدأ واحد، ودون أن نرفض هذا المبدأ. لكن "هذا المبدأ الأساسي لا يضع نفسه بوصفه بديهية، وإنما هو يعتمد على براهين، أو يبدو - على الأقل - أنه يعتمد على براهين، والبراهين، بدورها، لا قيمة لها، لولا علاقتها بالمبدأ، الذي يفترض فيها أنها ضمان قيمته. فالبرهان الفلسفي، إذن، دور"[76].

دور؟ لا تخافوا. فالأب مارتان ليس خصمًا من خصوم الفلسفة. والدور، هنا، ليس دورًا فاسدًا، ليس دورًا حقيقيًا. إن البرهان هو البرهان الذي نجده في كل استدلال، ولا نستبعد الاستدلال الرياضي من ذلك. يقول جول مارتان: لن يتسنى لنا أبدًا أن ننزع "من الاستدلال، مهما يكن استدلالًا شرعيًا، قابليته الفعلية للوقوع في الدّور؛ أعني أننا لن ننجح أبدًا في إنشاء استدلال يتألف من أجزاء متميزة بالفعل، وبحيث يكون كل جزء هو الضمان الحقيقي للجزء الآخر"[77].

لعله كان من الواجب، في رأينا، أن نميز تمييزًا دقيقًا بين الحدود: الاتساق الصوري، وتحصيل الحاصل، والدور الفاسد.

فلننتقل إلى مثال يشرح فكرة مارتان. يقول توما الأكويني: "بعض الأشياء يمكن أن يكون له وجود أو لا يكون له وجود. ومن المحال أن توجد كل الأشياء التي من هذا النوع دائمًا، لأن ما يمكن ألا يكون له وجود يُتفق أحيانًا أن يكون موجودًا. فإذا كان يمكن لكل الأشياء ألا يكون لها وجود، فقد جاءت لحظة لم يكن فيها أي شيء موجودًا في العالم. ولكن لو كان هذا صحيحًا، لما كان أي شيء موجودًا الآن أيضًا؛

---

(75) المرجع نفسه، ص 9.

(76) المرجع نفسه، ص 15.

(77) المرجع نفسه، ص 17.

لأن ما ليس له وجود لا يبدأ بالوجود، إلا بما هو موجود". ويعقب مارتان على هذا الاستدلال قائلًا: "إنه توجد طريقة أكثر تفصيلًا ووضوحًا وصراحة لأجل تصور هذا الأمر: فالعالم، الذي نؤلف جزءًا من أجزائه، واقع جائز. وتنطوي عبارة **واقع جائز** على كل شيء، إذا أخذت بالمعنى، الذي يفهمه منها توما الأكويني. ولكن الجائز، في فكر توما الأكويني، يستلزم الضروري. لذلك ليس استدلال توما الأكويني - إذا أخذنا كل شيء بالحسبان - إلا التعبير الأكمل والأكثر قابلية للفهم عن هذا المبدأ: الوجود الضروري موجود"[78].

ها هو ذا مبدأ لا بد أن يفاجئ التوماثيين. فهو ليس مبدأ، في رأيهم، وإنما هو حقيقة عالية، نبرهن عليها برهانًا قاطعًا بمبدأ العلة. صحيح أن النتيجة ليست لاحقة للمقدمات على الصعيد الأنطولوجي. لكن النتيجة - على صعيد المعرفة - تلي المقدمات، وتأتي بعدها، دون أن تفترضها هذه المقدمات. إن جوهر أصالة جول مارتان يكمن في القول بأنه لو لم يكن التوكيد "الوجود الضروري موجود" مقررًا ضمنًا عند الفيلسوف، لما كان لأي برهان يقيم الإثبات عليه. وعلى هذا المنوال، لا يكون عرض مذهب من المذاهب إلا بمثابة نقل تصور بدئي من المستوى الضمني إلى المستوى الصريح. ولكي نفهم البرهان الفلسفي، يجب "أن نرى بوضوح أن كل أفكارنا النظرية ليست في واقع الأمر إلا فكرة واحدة، ندركها ونعيها بطرق شتى"[79]. ويقول مارتان أيضًا إن كل إنسان - سواء في ذلك الهمجي الأشد فظاظة، والفيلسوف الأعظم رفعة وسموًا - يعقل العلم النظري الكلي بفعلٍ شديد الغموض[80]. هذه المرة نجد العلم الكلي برمته متضمنًا أيضًا في التصور الغامض للفيلسوف، وذلك علاوة على مذهبه بكامله. ومهما كانت شتى المذاهب متنافرة، فإنها تظل في العمق واحدة في الأساس. يقول مارتان: "هذا الأساس المذهبي لا يمكن توضيحه؛ لكنه موجود حقًا؛ فهو يطبع العمل الفلسفي بطابعه. وبغير هذا الأساس الواحد، ما كان للمذاهب المتعاقبة والمتناقضة أن تقدم شيئًا معقولًا. ولكان من المحال أن نقرأ أفلاطون وأرسطو بشغف، ولا القديس أوغسطين واسبينوزا وكانْت"[81].

---

(78) المرجع نفسه، ص 26-27.
(79) المرجع نفسه، ص 31.
(80) المرجع نفسه، ص 42، 47.
(81) المرجع نفسه، ص 60.

نحن لا نعتقد أن بوسع هذا التوكيد المبتكر أن يوضح مشكلة البرهان الفلسفي حقًا. ويخيل إلينا أن مارتان قد انساق إلى تقرير هذا التوكيد لتفسير تعقل المذاهب المختلفة، التي يقوم كل مذهب منها كمثل حلقة هائلة، أو كمثل شلال من الأقيسة. وسنبين لاحقًا أن وحدة **المذهب** الفلسفي تنطوي على كثرة أو على انفصال باطن، وأن من المحال أن نكتشف بين أجزائها التحامًا صوريًا بالمعنى الدقيق للكلمة.

ولكن ها هو الأب مارتان يصل إلى آراء أبعد غورًا. إنه يحاول أن يبدد وهم الفلاسفة، الذي يرافق أشد المذاهب تعارضًا. وهذا الوهم "يتمثل في افتراض عقلين، وعلى الأقل طاقتين مستقلتين، في كل فيلسوف، فالأول يبني النظرية أو يدركها، في حين يبقى الثاني بعيدًا عن النظرية المدركة، فتكون له بذلك القدرة العليا على الفحص النزيه وعلى إصدار الحكم النهائي"[82]. إنَّ كل فيلسوف ليتساءل لماذا لا يفهم الآخرون المطلق على غرار فهمه هو ذاته، محافظًا في الوقت نفسه على اقتناعه كاملًا غير منقوص. لذلك يلجأ إلى **ميزان للحقيقة** مزعوم، فكأنه عقل ثانٍ يحكم به على أفكار العقل الأول. إن مالبرانش، على سبيل المثال، يعتقد بعد إمعان النظر والتفكير، بأنه يملك ميزانًا لا يخطئ. ففي رأيه أن إدراك الحقيقة يتميز من شعور الرضى والارتياح، الذي تخلفه فينا الحقيقة المعروفة. يقول: "إن استخدام حريتنا، على نحو ما ينبغي لنا أن نستخدمها، يكون بألا نقبل أبدًا بأي شيء مهما كان، حتى نكون كالمكرهين على ذلك بفعل التأنيب الداخلي لوجداننا" (**البحث عن الحقيقة**، الكتاب 1، الفصل 2، الرقم 3). وهذا هو السبب الذي يجعله مقتنعًا بأن اسبينوزا يكذب على نفسه وعلى الآخرين[83]. وديكارت يدّعي لنفسه، دون سواه، عقلًا يحكم باستقلال وسلطان. فهو يبني فلسفته خارج ذاته، على غرار ما يصنع عاملٌ قطعةً من الأثاث[84]. أما كانت فيُغالي في ذلك أكثر من ديكارت؛ إنه يسيطر ويحكم. "إنه يفحص نفسه، ويحكم على نفسه، وكأنه غريب عن ذاته، وهو يعرف نفسه وكأنه بقي هو ذاته"[85]. أفلم يقدم له نقده "محكًا لا يخطئ لتقدير قيمة المؤلفات الفلسفية قديمها وحديثها؟".

---

(82) المرجع نفسه، ص 142.
(83) المرجع نفسه، ص 151.
(84) المرجع نفسه، ص 169.
(85) المرجع نفسه، ص 183.

ويؤكد مارتان، في مقابل هذا الوهم لدى الفلاسفة، أن أرسطو، على سبيل المثال، لا يملك في معركته ضد أفلاطون سوى دليل أرسطو المذهبي. كذلك اسبينوزا، كلما أراد دحض فكرة، أعاد عرض مذهبه في وحدة الوجود بعبارات جديدة[86]. ويخلص مارتان إلى القول: "يبدو أن الفيلسوف يخجل لأنه ليس إلا عقلًا محددًا بالنظرية. إنه يتكلم عن المبادئ، أو البراهين، أو الطريقة؛ ويبدو له هذا كله أوضح وأرسخ من نظريته. وإنه لمما يسره القول بأن نظريته صائبة، لأن البراهين الفلانية تبرهن عليها. ولعل هذه الكلمة العامية "براهين" تلخص وحدها كل الأوهام ... فالفيلسوف، الذي يبرهن على نظريته، لا يزيد على كونه يفكر فيها تفكيرًا دقيقًا، ويؤكدها لنفسه"[87].

فما مغزى المناقشة بين الفلاسفة إذن؟ يرى مارتان أن كل نقد موجه إلى فيلسوف نابغة هو نقد عقيم تمامًا. فالفيلسوف النابغة يشعر بأنه منيع أمام كل البراهين التي تدينه. وقوام تفسير هذه الواقعة هو أن نفهم أن "عقل الفيلسوف هو القوة الفردية، التي تعقل نظرية محددة، ولا تستطيع أن تعقل إلا هذه النظرية، بوصفها نظرية صادقة"[88]. وكل واحد منا، عندما يلجأ إلى العقل، فإنما يلجأ فقط، في الواقع، إلى شعوره الذاتي بالحق. والعقل الإنساني الفعلي الوحيد، الذي ينفرد فعلًا بمناقشة المسائل المذهبية، يكون دائمًا هذا العقل الفردي أو ذاك، عند وصوله في نهاية المطاف إلى تمام نموه. إنه العقل الذي يدعى القديس أوغسطين، أو اسبينوزا، أو كانْت. فهل نتساءل لماذا كان هذا الفيلسوف اسبينوزا، ولماذا كان ذلك الفيلسوف كانْت؟ يقول مارتان إن هذه "مسائل لا حل لها على المستوى الإنساني"[89]. لكن "قوة الفيلسوف الحقيقية الوحيدة هي أن يكون ذاته، والثمرة الوحيدة، التي بوسعه أن يجنيها، هي أن يعرّف بقوته العقلية"[90].

نحن نعتقد أن مارتان، في الصميم، قد أصاب في ما رأى. فالفيلسوف لا يملك عقلين متميزين. واعتراضه على سواه من الفلاسفة لا يقوم على ميزان موضوعي، ولكنه

(86) المرجع نفسه، ص 188.
(87) المرجع نفسه، ص 206-207.
(88) المرجع نفسه، ص 214.
(89) المرجع نفسه، ص 218.
(90) المرجع نفسه، ص 264.

يقوم على أساس تصوره الفلسفي الذاتي. أما ما لا نسلم به، ولا نوافق عليه، فهو التوحيد التام بين المذهب وبين البرهان. فهذا التوحيد، الذي يرمي إلى إبراز هوية العلاقة بين الحدين، يفضي، في الواقع، إلى إغراق البرهان في المذهب، وبالتالي إلى إلغائه. فالبرهان، بما هو يحقق تقدّم المعرفة، لا يغدو "وهمًا"، إلا عندما نحذف من النظرية الفلسفية أجزاءها المتميزة حقًا. وستسنح الفرصة لنا للعودة إلى هذا الموضوع.

على أنه من الجدير بالملاحظة أن الاستدلال الفلسفي لا يطمح إلى **قدرة خلق** أعلى من قدرة الخلق في الاستدلال الرياضي. والحال أن مارتان، هو نفسه، يقول: "نرى، في نهاية المطاف أن البرهان (démonstration) بمعنى الانتقال إلى المجهول، غير موجود في أي مكان، لا في الرياضيات، ولا في الفلسفة. لكن البرهان (démonstration)، بمعنى الطريقة التي ندرك بها في مبدأ أولي كل ما ينطوي عليه، أي كل ما كان موجودًا فينا ولم نكن نعيه، فإنه موجود في الفلسفة وفي الرياضيات على حد سواء"[91]. وهذا الأمر يؤول إلى التسليم بضرورة البرهان وفعاليته في مسيرة الوعي المعرفية.

وتكشف نظرية مارتان عن صعوبة أخرى، لكونها تحوّل تباعد العقول الفلسفية واختلافها إلى سر من الأسرار. من المؤكد أن عالم الأسرار يحيط بنا من كل جانب. ولكن أليست مهمة الفكر هي جعل هذا العالم يتراجع القهقرى قدر الإمكان، والاستيلاء على مساحات من ميدانه الخاص؟ فلو أن تحليل مارتان قد انصرف بعنايته إلى تكوين النظرية الفلسفية ذاته، وإلى سياق بنائها، لكان هذا التحليل أجل نفعًا، وأعظم فائدة بكثير.

ولنشر، في آخر المطاف، إلى أن فريدريك پولان يرى في كتاب مارتان عملًا نهض به "فيلسوف جاد وصادق، فيلسوف يحسن التفكير بنفسه"[92]. وبعد أن انتقده في عدة نقاط، قال: "ما أيسر أن نجد أنفسنا منساقين إلى مراجعة ما يقدمه لنا الآخرون من وجهة نظرنا! ولقد تركت نفسي أنساق بسهولة على هذا النحو، ولا سيما أن نظرية مارتان كانت أوجدت لي ما يشبه الإلزام، حتى إنني قد أيدتها، من بعض الجوانب، في أثناء مناقشتي إياها"[93].

---

(91) المرجع نفسه، ص 72.

(92) يُنظر: **المجلة الفلسفية** (1899)، ص 424.

(93) المرجع نفسه، ص 430.

4 - خلاصة وخاتمة

في هذا الفصل عرضنا وناقشنا، باختصار، ثلاث نظريات عامة في البرهان الميتافيزيقي. والنتيجة التي نعتقد أن بوسعنا استخلاصها هي أن النظرية الفلسفية تستند دائماً على براهين، وهذه البراهين هي التي تبرمها وتصدقها. فالنظرية، سواء على صعيد النظر، أو على صعيد الواقع، هي الخاتمة الضرورية التي ينتهي إليها تأمل ينمو ويتقدم. ويكفي أن نعي وعيًا تامًا المعنى العميق، الذي يسبغه عليها صاحبها، والحدود التي تعيّن بدقة مضمونها الفعلي وتضبطه، حتى ندرك أنها متصلة ببراهينها اتصالًا تامًا. فلنحاول أن نتحقق من ذلك في مشكلة ميتافيزيقية محدّدة. ونحن نختار مثالًا على ذلك مشكلة خلود النفس.

الفصل الخامس

اتصال النظرية والبرهان في الميتافيزيقا (تابع) في سبيل تحقيق تاريخي

1 – مشكلة خلود النفس

قيل، ذات مرة، إنه لو لم يكن الموت موجودًا، لما كانت الميتافيزيقا ذات موضوع. وما في هذه الفكرة من صواب يتمثل في أن انبثاق الفكر مرتبط ارتباطًا ذاتيًا باطنًا بتمزق عميق في الوضع الإنساني. فكل وعي هو وعي للنقص وعدم الرضى والتناهي. والإنسان ليس إلهًا، وليس بمقدوره أن يكون كذلك. لذلك فهو يفكر، ويتجاوز ذاته، ويعاني العذاب، ويحدوه الرجاء. ولذلك فهو ميتافيزيقي. أما الأنبياء والحكماء والفلاسفة فلا يَعدون أنهم يذكرونه بوجوده كما هو وكما يجب أن يكون. فإذا ما قام بينهم تعارض أو تناقض، كان ذلك حافزًا للإنسان يحثه على التفكير تفكيرًا أعمق، وعلى التفكير بطريقة شخصية.

إن الوجود في مواجهة "المواقف الفاصلة" هو وجود متمرد. ولا يغيّر من الأمر شيئًا إذا كان هذا الوجود يتمرد أحيانًا، وهو راكع أو ساجد على ركبتيه. والتفكير تمرّد وارتقاء وتصميم للذات وخلق لهذه الذات على صورة مثلها الأعلى. والفلسفة الغربية، من أفلاطون إلى ياسپرز، تبدأ من الدهشة، شأنها في ذلك شأن حكمة الشرق. وماذا يمكن أن تكون الدهشة لدى الإنسان، إن لم تكن دهشته أمام حدوده الذاتية؟ ويرى هيدغر أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي بسبب تناهيه، لا بالرغم من هذا

التناهي[1]. ولكن لئن كان الإنسان "موجودًا - لأجل - الموت"، أليس أيضًا تأملًا في الموت، وفي دلالته ومعناه؟ نحن، بالتأكيد، لا نعتقد بأن هذه المشكلة تردّ بالضرورة إلى مشكلة خلود النفس. لأنه يمكن القول بأن الميتافيزيقا يمكن أن تجتاز مسألة الخلود، وأن تتجاوزها في اتجاهين متناقضين.

فمن الممكن، من وجهة نظر أولى، أن نحدد موقع مشكلة البقاء في إطار مشاغل الأنا التجربي وحسب. في هذه الحالة تكون معرفتنا أن النفس خالدة بمثابة معرفة حقيقة فعلية، ليست لها أهمية كبرى على الصعيد الميتافيزيقي. فهذه الحقيقة، بالنسبة إلى الأنا الميتافيزيقي بالمعنى الضيق للكلمة، لا تلقي أي ضوء على السر الأنطولوجي. ولا ننفك نتساءل: لماذا يوجد الوجود، والموت، والخلود، وعالم الألوهة، بدلًا من العدم؟ ما معنى هذه النجوم والكواكب الزائدة على اللزوم، وهذه الأرض المصنوعة مع الوحل والطين، وهذه الألوان من العذاب الجنوني، وتلاحق الأحداث المجنون في الزمان وفي العالم؟ إن واقعة البقاء، مع موكب اللذائذ والآلام، يعرضنا لمزيد من الظلمات المتكاثفة ... ولكن يمكن، من وجهة نظر أخرى، أن ننظر إلى الموت على أنه عرض، وإلى الإنسان على أنه "موجود - لأجل - الحياة". فترتد مشكلة الموت، حينئذ، إلى مشكلة الموت الظالم، الموت الذي ينزله الإنسان بأخيه الإنسان، فسادًا في الأرض ولوجه الشيطان، أي إلى مشكلة الشرّ، بكل صورها وألوانها.

مهما يكن من أمر، فإن البشر يتساءلون ليعرفوا إن كان العدم هو نصيب الإنسان أم لا. وهم يضعون هذا السؤال، في كثير من الأحيان، في القلب من تصوراتهم عن الحياة. يقول دو أونامونو: "كنت ذات يوم، أتحدث مع أحد الفلاحين، فعرضت عليه الفرضية، التي تقول إنه يوجد في الواقع إله يدير السماء والأرض، هو عقل العالم، ولكن دون أن تكون نفس كل إنسان خالدة تبعًا لذلك، خلودًا بالمعنى التقليدي والمشخص. فأجابني: 'حينئذ، لماذا يكون هذا الإله؟'. إن هذا الجواب هو نفسه الجواب، الذي صاغه، في قرارة نفسه ووجدانه، كائنٌ الإنسان وجيمس الإنسان"[2].

---

(1) يُنظر: أ. دوفايلهنز، **فلسفة مارتن هيدغر**، ص 314.

(2) م. دو أونامونو، **شعور الحياة التراجيدي**، ترجمة فور - بوليو، ص 9.

كذلك كان جاك شوفالييه يعرف امرأة حكيمة من بنات الشعب، قالت له في شاتوزو: "الشرّ كله نابع من كوننا لم نعد نؤمن بحياة أخرى". وهو يعتقد أن هذا صحيح، وأن انحطاط حضارتنا يسير، جنبًا إلى جنب، مع تلاشي إيماننا بالآخرة[3]. ويجعل رينيه شيرر موقع مشكلة البقاء في قلب تصور عن القيمة والحياة، ويؤكد أن الإيمان بالخلود إنما هو "خاص بأعظم العقول اليوم، وليس من صنع بعض الملهمين في الماضي"[4].

قد يكون من العسير إجراء موازنة موضوعية، من حيث العظمة العقلية، بين جيد وكلوديل، أو بين روستان وتيلار دو شاردان، أو بين غابرييل مارسيل وجان پول سارتر. غير أنه من المؤكد أن المفكر لا يرى عمقًا، إلا في الفكر الذي بينه وبين فكرة صلة قربى ... فهذا هو أسلوب المفكر في أن يكون حقًا هو ذاته.

2 - براهين الحياة الوجدانية والبراهين المكوّنة نظريًا

فلننح جانبًا الماديين وأدلة لوكريس، أو بوخنر، أو لودانتك، ولنرَ كيف يجري البرهان على الخلود، عند أولئك الذين يؤكدونه توكيدًا قاطعًا، أو توكيدًا بين بين. يقول لنا جانيه وسِيايّ: "إن أفلاطون هو الذي أدخل مسألة خلود النفس إلى الفلسفة، وعولجت على يديه فيها معالجة علمية"[5]. فماذا كانت الإنسانية تعمل، إذن، قبل أفلاطون؟ هل بوسعنا القول إنها وصلت إلى توكيد الخلود بتنبؤ سحري، أبو بقفزةٍ واكبها حسن الطالع؟ لو صحّ هذا لكان معجزة حقًا.

يقدم لنا جاك ماريتان، في هذا الشأن، تمييزًا يثير الاهتمام، بين المعرفة النابعة من التجربة النفسية الحية وبين المعرفة العقلية. فالإنسان البدائي عنده إيمان غريزي، واقتناع جوهري بخلوده. غير أن "الأفكار، والأسباب، والتفسيرات التي كان الناس البدائيون يحاولون أن يسوّغوا بها اعتقادهم، وأن يتخيلوا حياة الموتى بعد الوفاة، تبدو لنا عجيبة تمامًا، وفي كثير من الأحيان، تبدو لنا مخالفة للعقل"[6].

---

(3) ج. شوفالييه، **الحياة الأخلاقية والآخرة**، ص 12.

(4) ر. شيرر، "الفيلسوف الحديث في مواجهة الموت"، في: **الإنسان في مواجهة الموت**، ص 144.

(5) جانيه وسياي، **تاريخ الفلسفة**، ص 892.

(6) جاك ماريتان، **مصير الإنسان**، ص 15.

نحن نعتقد أن المسألة كلها هي في معرفة ما هي القوى الحاسمة في اعتقاد الإنسان البدائي. فليس بوسعنا التسليم بأن تكون أسباب عجيبة ومثيرة للسخرية هي الأساس، الذي تقوم عليه حقيقة من الحقائق الكبرى. وماريتان، في الصميم، لا يسلم بذلك أيضًا، وإن كان يقرر، في مكان آخر، أنه من مقدمتين كاذبتين يمكن استنتاج نتيجة صادقة. وفي رأيه أن العقل الإنساني، حتى لدى البدائي، يدرك إدراكًا حيًا أن "الأنا"، أو "العارف" القادر على معرفة وجوده الذاتي، أعلى من الزمان. "الأنا لا يمكن أن يتلاشى، لأن الموت، كمثل النوم، حادث واقع في الزمان، و'الأنا' واقع في ما وراء الزمان"[7].

لكن، ماذا تكون، حينئذ، وظيفة تسويغات البدائي المعلنة الصريحة؟ تقول إنها لا تقدم أساسًا يسوغ اعتقاده، نظرًا لكونها لاحقة لهذا الاعتقاد، لا سابقة عليه. فهي لا تعدو أن تكون امتدادًا لهذا الاعتقاد، تحدد له موقعًا في تصور عام للأشياء. ولكن لا بد، في هذه الحالة، أن نجد لامعقولية هذه التسويغات في مضمون ما تقدمه من توكيدات. فنحن لا نعتقد بأنه يمكن لحقيقة من الحقائق الروحانية الكبرى أن تُكتشف **بالمصادفة**، أو تُستنتج باستدلالات كاذبة. نستنتج إذن أنه إذا قلنا إن البدائي على صواب في اعتقاده بالخلود، كان لا بد لنا من القول أيضًا إن أدلته الحقيقية أدلة صحيحة بالتأكيد. أما "أدلته المخالفة للعقل" فهي لا تسوغ، في الواقع، إلا توكيدات متميزة عن توكيد الخلود، وإلا أخطاء أو لامعقوليات.

فلننتقل الآن إلى التمييز بين براهين الحياة النفسية وبراهين الإنشاء العقلي على الخلود. فهذا التمييز سيبين البون الشاسع، الذي يفصل بين الهم المتمثل في معرفة إن كانت النفس خالدة، وبين الهمّ المتمثل في معرفة إن كان هذا الخلود **قابلًا للبرهان بالعقل**.

لعل البرهان الأساسي في الفلسفة التومائية الجديدة يتركز في هذه الأسطر: "يتبين لنا بالحدس أننا نفكر؛ وإذن يوجد **مبدأ لفكرنا**، هذه نتيجة ميتافيزيقية أولى؛ لأن فكرنا، الذي هو جائز، يوجد بغيره. يتبين لنا تجريبيًا أن فكرنا قادر على التفكير في ذاته، فهو إذن من **مرتبة روحانية** (هذه نتيجة ميتافيزيقية ثانية)، لأن ما هو مادي، أو

(7) المرجع نفسه، ص 17.

ما يتعلق بالمادة ذاتيًا، لا يستطيع أن يفكر. وإذا كان من مرتبة روحانية، **كان مبدؤه من مرتبة روحانية**، لأن الروحاني لا يمكن أن ينشأ من المادي (نتيجة ميتافيزيقية ثالثة). وإذا كان هذا المبدأ من مرتبة روحانية، فإنه **يوجد وجودًا مستقلًا عن المادة** (وهذا هو معنى صفة الروحانية بعينه)، نتيجة ميتافيزيقية رابعة؛ وإذا كان يوجد وجودًا مستقلًا عن المادة، لا يمكنه أن يكف عن الوجود في حالة انفصاله عن المادة، **فهو إذن خالد** (نتيجة ميتافيزيقية خامسة)"[8].

هذا الاستدلال يريد أن يكون دقيقًا دقة مطلقة، وقاطعًا مفحمًا بالضرورة. ومناقشته لا تدخل في نطاق مهمتنا. ونكتفي بالتذكير بأن الفيلسوف التومائي هو، بوجه عام، فيلسوف مسيحي وكاثوليكي. فلديه إذن، في علمه باللاهوت، تصور عن بعث الإنسان وقيامته. وهذا التصور لا يتناقض مع التوكيد الفلسفي بأن النفس خالدة بطبيعتها. ولكن لو كان الفيلسوف التومائي يفسر "العهد الجديد" على غرار التفسير، الذي ذهب إليه لاهوتي بروتستنتي، مثل فيليب مونو، على سبيل المثال، لما فكر بهذا البرهان - لنقل الأنطولوجي - على الخلود. يقول مونو: إننا "عندما نقرأ 'الكتاب المقدس'، لا يسعنا إلا أن نرى مذهولين أنه يصور الخلود دائمًا على أنه هبة وهبنا الله إياها بيسوع المسيح"[9]. وهذا الأمر يتعارض مع عادة النظر إلى النفس على أنها خالدة بالطبيعة. إن التصور الإثنيني للإنسان، في رأي مونو، هو تصور هلّيني، جاء من الإغريق، و"انتقل إلى مذهب التأليه الطبيعي الحديث ومنه إلى بعض الصور الهجينة للمسيحية"[10].

إن ما يهمنا استخلاصه هو أن **العقل**، الذي يبرهن في المذهب التومائي، ليس إلا عقلًا تومائيًا. على أن هناك ما هو أكثر من ذلك. لو فرضنا طالبًا مبتدئًا في معهد كاثوليكي، مثلًا، يؤمن سلفًا بخلود نفس الإنسان، ويؤمن بذلك إيمانًا دينيًا، حتى دون أن يتعلم معنى المفاهيم الرئيسة المستخدمة في البرهان التومائي. ولنفرض أن هذا الطالب سيغدو تومائيًا في المستقبل. فماذا يحدث يوم يعطيه معلمه نظرية الخلود، ويعلّمه البرهان عليها؟ أرجح الظن أنه لن يحدث شيء. لن يحدث أدنى

---

(8) ألفريد أنسيل، **الميتافيزيقا العامة**، ص 94.

(9) ف. مينو، "المعنى المسيحي للموت"، في: **الإنسان في مواجهة الموت**، ص 156.

(10) المرجع نفسه، ص 157.

تحول جوهري في اقتناعه الأصلي، ولا أي اعتناق روحاني لعقيدة جديدة. في أقصى الاحتمالات سوف يصبح في يده سلاح، سهل المتناول، يسير الاستخدام، للدفاع وللهجوم ... ولن يكون البرهان، في نظره، سببًا لازمًا وكافيًا، أي برهانًا حقيقيًا. ولن يكون غياب هذا البرهان كارثة، في نظره. أو لم يسلم بعقائد أخرى، دون أن تكون مبرهنة برهانًا ذاتيًا؟

ولنلقِ نظرة، في نهاية المطاف، على الأدلة التي تدافع عن نشور الأجسام وقيامتها.

يعترف ماريتان - الذي يرى أن الخلود الحقيقي هو خلود **الإنسان**، نفسًا وجسدًا، وليس خلود النفس وحدها - بأن خلود الشخص البشري يعلو على ميدان الفلسفة. لكنه يقرّ بأن للعقل، في هذه المسألة، شيئًا يقوله. فالعقل يدرك أن النفس المنفصلة ليست شخصًا، وأن حياة النفوس المنعزلة هي "حياة باهتة في فردوس كئيب ..."[11]. ويقول لنا فولكييه إنه لمن "العسير أن نتصور كيف يتسنى للنفس، بلا جسم، أن يكون لديها الإحساس بفرديتها، وأن تكابد شيئًا من العذاب"[12]. ولكن ها هو ذا برهان معروض حسب الأصول: يقول أندريه مونييه إن اتحاد النفس بالجسد هو مطلب طبيعي من مطالب النفس. "لأن النفس بطبيعتها 'صورة جوهرية'، فهي تطلب أن تحيا حياتها الأخيرة 'صورة جوهرية'"[13]. ولكن كيف يعاد للنفس جسد يكون عين الجسد، الذي اتحدت به قبل الموت؟ يجيب مونييه قائلًا: "ها هي ذي نفس تحيي 'مادة' أولية، أي تبث فيها وجودها الذاتي وحياتها الذاتية: وجود، وحياة هي عين تلك الحياة، التي كانت للإنسان الذي مات، والذي ينبعث الآن. فهذه 'المادة' - مهما كانت فرديتها الجوهرية في اللحظة السابقة - تجد نفسها قد **تغيرت جوهريًا**، وتكتسب وجودًا فرديًا **جديدًا**، هو عين وجود النفس، التي تمتلكه 'صورة جوهرية'"[14]. وهكذا يكون الخلود شخصيًا، ويعاد تكوين الطبيعة البشرية.

هذه البرهنة بارعة لكننا لا نعتقد أن الفضل في تسليم مونييه ببعث الجسد يعود إلى هذه البرهنة.

---

(11) جاك ماريتان، **مصير الإنسان**، ص 24.

(12) ب. فولكييه، **الميتافيزيقا**، ص 286 ن.

(13) أ. مونييه، **الفلسفة**، ج 1، ص 426.

(14) المرجع نفسه، ص 429.

قد يمكن القول إن النظرية، التي تطرح نفسها على أنها نظرية فلسفية، يجب أن ينظر إليها على أنها كذلك، وإنه لا جدوى من ربطها بإيمان صاحبها على الصعيد الديني. ونحن نوافق على هذا القول. ولكن تصورنا للبرهان يتضمن أن العلاقة بين البرهان والنظرية مماثلة للعلاقة بين العلة والمعلول. فالعلة لا تكون حقيقية، إلا إذا وقع المعلول بوجود هذه العلة، وغاب بغيابها. والحال أن البرهان على خلود النفس، أو الشخص، لا يقوم عند التومائي بدور العلة. اللهم إلا إذا قلنا إن مهمة البرهان تقتصر، هنا، على توكيد أن خلود النفس قابل للبرهنة عليه ذاتيًا بالعقل الطبيعي. لكنه لن تكون له، في هذه الحالة، في نظر المؤمن، إلا قيمة ثانوية جدًا، من وجهة النظر الميتافيزيقية البحتة.

إن المسألة المقلقة حقًا والأساسية العميقة، والميتافيزيقية بالتالي، هي معرفة إن كان الموت يفني الإنسان كله، أم لا يفنيه كله. وقيمة الجواب على هذه المسألة ليست رهنًا بطريقة محددة في البحث. لقد قدّم لنا لاشلييه، على سبيل المثال، بوصفه فيلسوفًا مسيحيًا صادق الإيمان[15]. وهو أيضًا "كاثوليكي يتصف بأمانة كاملة"[16]. وهذا لم يمنعه من الكتابة، بوصفه فيلسوفًا، قائلًا: "من المحتمل أن تكون ملكاتنا العليا معدة للعثور، في نظام آخر من الوجود، على موضوع مطابق لها... ولكن من المحتمل أيضًا ألا يكون هناك بالضرورة أبدًا لا خير معقول، بالنسبة إلينا، ولا حدس عقلي"[17]. وهو يرى على كل حال، أن "الله ومصيرنا الذاتي المحتمل خارج هذا العالم، ليسا موضوعين من موضوعات العلم، وإنما هما موضوعان من موضوعات الإيمان"[18]. لكن فعل الإيمان، في نظر لاشلييه، ليس قفزة مجانية ولامعقولة تمامًا. فلا يجب علينا أن "نؤكد بالمصادفة، ودون أدنى دليل، وجود الآخرة، لأن مثل هذا التوكيد لن يخرجنا، في الواقع، من ذواتنا، ولن تكون له قيمة دينية، ولا قيمة فلسفية"[19]. فما هو، إذن، الموقف الروحاني، الذي اتخذه لاشلييه أمام الموت؟

---

(15) يُنظر: لوي ميلليه، **الفلسفة والدين في رأي لاشلييه، الفلسفات المسيحية، مجموعة أبحاث ومناقشات**، ص 173-191.

(16) سرتيانج، **المسيحية والفلسفات**، ج 2، ص 311.

(17) ج. لاشلييه، "ملاحظات على رهان پسكال"، في: **في أساس الاستقراء يليه علم النفس والميتافيزيقا، وملاحظات على رهان پسكال**، ص 197.

(18) يُنظر: لالاند، **المفردات**، مادة: ميتافيزيقا (مناقشة).

(19) يُنظر: ميلليه، **الفلسفة والدين**، ص 175.

لو أجبنا عن هذا السؤال بأن لاشلييه يقرر الخلود بوصفه كاثوليكيًا، دون أن يكون مؤمنًا به، بوصفه فيلسوفًا، لكان جوابًا غير معقول. لأن الوعي واحد، كما أن الحقيقة واحدة. فلاشلييه إنسان يؤمن، في قرارة نفسه، بخلود النفس، دون أن يسلّم بصحة البراهين المباشرة على هذا الخلود. وهذا موقف مفهوم، وليس موقفًا متناقضًا البتة. إنه موقف موجب، من حيث إنه موقف ميتافيزيقي، قائم على تجربة وجدانية، رغم أنه يظل موقفًا لاأدريًا، بالنسبة إلى مشكلة أخرى، ألا وهي مشكلة قوة العقل في مضمار الدين.

وهذه الآراء يمكن أن نعيدها ونكررها بشأن كل فيلسوف مؤمن، بدءًا من أفلاطون. يقول روديه: "يحتمل أن يكون أفلاطون قد اقتبس إيمانه بالخلود من اللاهوتيين ومن الأسرار"[20]. وكتب جان إتورياغ بدوره قائلًا: "نعتقد اعتقادًا راسخًا أن أفلاطون آمن في بادئ الأمر ببقاء النفس [بعد الموت]. أما محاولته تسويغ إيمانه، فلم تكن إلا بعد ذلك، وتحت ضغط الظروف، في أرجح الظن. فالبراهين العقلية إذن ليست هي التي خلقت إيمانه، وإنما كان هذا الإيمان موجودًا سلفًا، ولم يكن للأدلة من هدف سوى دعمه وتأييده"[21].

ومع ذلك يعرض علينا أفلاطون، تأييدًا لخلود النفس، عشرة براهين متميزة، هذا إذا اقتصرنا على ذكر الرئيسة منها[22]. لكن ڤالانسان يعتقد أن أي برهان منها لا يمثل، في الواقع، البرهان الحقيقي، الذي حتم إيمان أفلاطون الإنسان. فالدليل المستقى من "التذكر" "ليس له قيمة"، في نظر ڤالانسان، أما الدليل المستقى من روحانية النفس، فهو "ذو نزعة تبسيطية". ومع ذلك فإن سقراط، كما أظهره أفلاطون في الفيدون، كان لديه يقين ثابت. ولكن "يجب التمييز بين اليقين، الذي وصل سقراط إليه، وبين الطريقة، التي يقول إنه وصل بها إليه"[23]. إن اليقين يفترض ممارسة قدرة على الحدس. وتفسير اليقين، وبيان بواعثه، يعطيان دورًا للقدرة على التحليل. وقدرة التحليل، عند سقراط، ليست مساوية لقدرة الحدس. ويوضح لنا ڤالانسان المسافة

(20) ج. روديه، **البراهين على الخلود في الفيدون، دراسات في الفلسفة اليونانية**، ص 154.
(21) ج. إتورياغ، **إيمان أفلاطون بخلود النفس البشرية وبقائها**، ص 22.
(22) يُنظر: أ. فوييه، **فلسفه أفلاطون**، م 1، ج 1، 10، الفصل 6؛ جانييه وسياي، **تاريخ الفلسفة**، ص 892.
(23) أ. ڤالانسان، **نظرات في أفلاطون وديكارت وبسكال وبرغسون وبلونديل**، ص 104.

الفاصلة بين القدرتين تمامًا. يقول: "المؤمن يشبه الجبلي، الذي تسلق بقدميه، ويديه، ونظرته الخاطفة، وتجربته، وجسارته، وحظه، قمة صخرة لا يمكن الوصول إليها في الظاهر. ويسألونه، من تحت، كيف وصل إلى ذلك. فإن غامر، وعزم على أن يدل على درب وطريقة، ونصح بوضع القدم هنا، ثم هناك، أمكننا أن نكون متأكدين تقريبًا من أنه سوف يخطئ ... لن يقول كيف نجح بالفعل في ذلك، وما سيشير بعمله سيكون محالًا. فيغدو بذلك مثارًا للسخرية"[24]. وعلى هذا النحو يكون النبع الحقيقي، الذي يستقي سقراط منه اليقين، هو هذا الحدس: "يمكن القول، **بعد أخذ كل شيء بالحسبان**، إنه يستوي كون المرء في هذه الحياة الدنيا عالمًا أو جاهلًا، وعلى ذلك، فلا غرو، ولا ضير في أن يجد العالم والجاهل ذات يوم نفسيهما متساويين على صعيد واحد في العدم (أو اللاوعي). ولكن لا يمكن أن يستوي، بعد أخذ كل شيء بالحسبان، كون المرء من الأخيار أخلاقيًا، أو من الأشرار، وعلى هذا لا ينبغي للأخيار والأشرار أن يكونوا متساوين ذات يوم في العدم"[25]. غير أن سقراط، في نظر ڤالانسان أيضًا، أبى أن يعم على الآخرين خير ذلك النبع، الذي يستقي منه لنفسه. فلقد كان يشعر بأن "هذا النبع له، وفيه، ولأجله، وأن الآخرين لا يملكون إليه سبيلًا". زد على ذلك أن تنمية هذا الحدس تستلزم عملًا، على صعيد التحليل، كبيرًا... فسقراط "لم يكن يملك في ترسانته المنطقية الأدوات الضرورية للقيام بهذا العمل، عمل البناء، والمهندس، وحفار الآبار الروحاني. وقد تكون العملية اليوم أيسر سبيلًا ..."[26].

لا ريب في أن الأب ڤالانسان لا يحب التواضع الكاذب. وبوسعنا أن نعثر في كتابه **حول إيماني** على التحليل المنشود. ولنلاحظ أن البرهان الحقيقي، في **الفيدون**، من منظور الأب ڤالانسان، هو برهان خفي. فسقراط أفلاطون يشير إليه في مطلع الحوار، ليعود إليه في القسم الأسطوري من هذا الحوار. والمثمر أكثر، في هذه الأسطر الجميلة التي أوردناها لتونا، هو هذا التمييز بين البرهان، الذي يكونه المرء لذاته، والبرهان الذي يعرضه على سواه. ولكن أليس بوسعنا أن نطبق هذا التمييز على نظرية الخلود عند ڤالانسان الإنسان نفسه؟ هل البرهان الأخلاقي حقًا أكثر جزمًا لديه من **الوعد** الإلهي؟ هل هو، على الأقل، شرط لازم وكاف لتوكيد الآخرة؟ مهما يكن

(24) المرجع نفسه، ص 104.
(25) المرجع نفسه، ص 105.
(26) المرجع نفسه، ص 106.

من أمر فإن أمثال ابن رشد، أو اسبينوزا، أو غويو، أو ياسبرز، لا يؤمنون بالفعل، في قرارة نفوسهم، بالخلود إلا بمقدار ما تسمح لهم فلسفاتهم بالإيمان به. وإنه لذو مغزى عظيم أن نلاحظ، عبر تاريخ الفلسفة برمته، أن الفيلسوف - عندما يكف عن الإيمان - تنقطع صلة تصوره للخلود بالتصور الديني. وهذا يعني أن براهين الفيلسوف غير المؤمن تمثل الأسباب الحقيقية لقوله بالخلود، على نحو ما يفهم الخلود. أما براهين المؤمن، الذي يمارس الفلسفة علمانيًا، فتتصل، بالأحرى، بإمكان **الالتقاء** بإيمانه في أثناء ذلك.

هذا الأسلوب في فصل المشكلات، وفي النظر إلى كل واحدة منها في قصدها الذاتي، قد تستلزم إعادة النظر في قطاع كبير من تاريخ الميتافيزيقا. فقد تكون مسألة الألوهة، ومسألة الخلود، وكذلك مسألة الحرية، ومسألة قيمة العقل، وربما أيضًا مسألة معنى الزمان، ومسألة بنية الوجود، مشروطة كلها باتخاذ موقف ضمني. وعلى هذا، فمن أجل أن نفهم الميتافيزيقا، التي عاشها أمثال القديس أوغسطين، أو الإمام الغزالي، أو سكريتان، لا بد للتحليل المنطقي، الذي يتناول آثارهم، أن يخلي المكان لبحث يغوص في العمق.

ولكننا لا يسعنا، في هذه الدراسة، إلا أن نقتصر على الآثار، وأن نتصرف وكأنها تعبر عن الاقتناع التام لدى أصحاب هذه الآثار. فيكفي أن يعترف فيلسوف مثل لاشلييه بأن "الفلسفة في جوهرها تنزع إلى وحدة الوجود"، حتى يكون بوسعنا أن نستنتج أن فلسفة لاشلييه ترفض الشخصية الإلهية. ويكفي أيضًا ألا يسلم فيلسوف، مثل أفلاطون، أو ديكارت، بالقابلية الكاملة للبرهان على خلود النفس، حتى يكون بوسعنا القول إن الخلود يظل، في نظرهما، موضع شك. بهذا المعنى وحده نفهم تحقيق الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا. وسنبقى ضمن إطار مشكلة الخلود، لنبين أن الفيلسوف يبرهن على ما يؤكد برهانًا كاملًا، وهذا يتضمن أنه لا يؤكد شيئًا في ما وراء ما يبرهن عليه.

3 - البراهين على خلود النفس

لا فائدة من فحص النظريات الموجبة والسالبة، التي تضع نفسها صراحة على أنها عقائدية مذهبية قاطعة ومثبتة. إن موقف أمثال جوليفيه وسارتر لا يحمل أي لبس، أو تشابه في المعنى. صحيح أن جوليفيه يحكم على موقف هيدغر

وسارتر بأنه موقف سفسطائي وباطل، لأنهما كليهما، في رأيه، "يصادران - دون أن يحاولا رسم مخطط للبرهان، ولا حتى ظل برهان - على أن الموت هو فناء حقيقة الإنسان فناءً نهائيًا وتامًا"[27]. ولكن يمكن الرد على ذلك بأن هذا البرهان، بالنسبة إليهما، **داخل في صلب** تصور للوجدان، وفي صلب اليقين بأن فرضية الآخرة فرضية مجانية تمامًا. فالمفروض أن يبرهن الفيلسوف فلسفته برهانًا مباشرًا، وليس المفروض أن يبرهن **بطلان** فلسفة سواه. وجوليڤيه نفسه لا يبرهن على أن "الأرواح" تتردد على البيوت وعلى المرضى. وبراهينه على الخلود، على كل حال، لا تزن بميزان سارتر بأكثر مما يزن غياب البرهان. وعلى المنوال نفسه، فإن عدم وجود البرهان المباشر عند سارتر ليس له حقًا أن يثير غضب جوليڤيه، طالما أن كل برهان يعرضه الأول سينظر إليه الثاني، على وجه التأكيد، على أنه أقل من باطل. إننا نعتقد، دون أن ندلي برأي في صميم مشكلة الخلود، بما هي مشكلة ميتافيزيقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، بأن سارتر وجوليڤيه يبرهنان، كل بأسلوبه، على ما يعلنان. إن موقف أولئك الذين يبدو أنهم يترددون في توكيد الخلود يثير لدينا اهتمامًا أشد وأعظم. فلنحاول إذن أن نفحص هذا الموقف فحصًا سريعًا عبر بعض النظريات في تاريخ الفلسفة.

لنأخذ مثال **الفيدون** لأفلاطون. لقد أثار عددًا كبيرًا من المسائل والمنازعات. كانت إحداها مسألة قيمة براهين خلود النفس في عقل أفلاطون نفسه. إننا نميل إلى الفرض القائل إن سقراط يقرر التأليف بين براهينه على أنه مقنع تمامًا. ولا يخلو نص الحوار من التوكيدات لصالحه. وها هي ذروة المحاجة التي تختم المناقشة بين سقراط وسيبيس: "... ولكن الذي لا يناله الموت، ماذا نسميه؟ قال: - خالدًا. - والنفس لا ينالها الموت؟ - كلا. - النفس إذن خالدة؟ - إنها خالدة. قال: - حسن جدًا، هل بوسعنا القول إن هذا قد أقيم عليه البرهان؟ ماذا تعتقد؟ - أجل برهن، بل برهن برهانًا جيدًا يا سقراط"[28]. لقد كتب فوبيه ملخصًا برهان أفلاطون الأخير، فقال: "... لن يكون بوسع النفس أن تتوقف عن الحياة، كما أن المثلث لا يسعه إلا أن يكون له ثلاث زوايا، ولا يسع العدد ثلاثة إلا أن يكون وِترًا"[29]. ويؤكد روديه أن

(27) ر. جوليڤيه، **مشكلة الموت عند م. هيدغر وج. ب. سارتر**، ص 37.

(28) أفلاطون، **الفيدون**، ترجمة أو. شامبري، 105هـ.

(29) المرجع نفسه، مع مقدمة وملاحظات بقلم فوبيه، ص 81 ن.

أفلاطون قد أثبت الخلود إثباتًا متينًا راسخًا، كمثل ما أثبت نظرياته الأساسية الكبرى. ويضيف قائلًا: "لقد تم البرهان على خلود العقل برهانًا صحيحًا، **من وجهة نظره**"[30].

ومع ذلك، تلح دراسات أكثر حداثة على روح الشك، التي تهيمن على الحوار بكامله. يقول روبان: "**إن الفيدون لا يدعي البرهان على بقاء النفوس. إنه يتكلم بالأساطير**، ويعطي أدلة لصالح شبه الحقيقة"[31]. نعتقد أن الأسطورة، في النص المشار إليه، لا تعني إلا "الرحلة في العالم الآخر"، أي مصير النفس الخالدة.

ويلح جان ڤال على "المخاطرة" التي يدعونا أفلاطون إلى خوض غمارها، ويعتقد أن أفلاطون ينظر إلى أدلته على أنها "ضرب من السحر والفتنة لإدخال السكينة إلى النفس في لحظة الموت..."[32]. ولكن يجب، هنا أيضًا، التمييز بين مجال النظرية ومجال الأسطورة. فالمجال الأول يتصل بعدم قابلية النفس في جوهرها للفناء، ويتصل المجال الثاني بمسكن النفس. ونص أفلاطون صريح في هذا الشأن: "إن التأكيد بأن هذه الأشياء هي كما وصفتها لا يليق بإنسان عاقل؛ ومع ذلك، سواء أكان الأمر على هذا النحو، أو على هذا النحو تقريبًا، في ما يتصل بنفوسنا ومنازلها، فإنه يبدو لي - طالما أننا أقررنا بأن النفس خالدة - أنه ليس من قبيل الثقة المفرطة بالنفس أن نؤيد هذا التأكيد، وأنه - عندما نصدقه - يستحق عناء أن نركب هذا الخطر. لأنه خطر جميل؛ وينبغي لنا أن نردد هذا في ذوات أنفسنا، كما نردد كلمات سحرية. هذه هي الأسباب التي حدت بي إلى الإلحاح على هذه الأسطورة وقتًا طويلًا"[33].

أما جان إيتورياغ فقد عرض أدلة أفلاطون، ثم قال[34]: "هل معنى هذا أن أفلاطون قد حكم بأن براهينه قاطعة؟ نحن نعلم أن [الجواب] لا. فهو قد أعلن في مناسبات متعددة "أنه في هذه الأمور، من المحال، أو على الأقل من العسير جدًا، بلوغ البداهة؛ فمن المناسب أن نختار من الاستدلالات أفضل استدلال، وأن نركب هذا الخطر، كما نركب زورقًا لكي نعبر مجرى الحياة ... (**الفيدون**: 85 ج.)".

---

(30) ج. روديه، **براهين الخلود في الفيدون**، ص 154.
(31) ل. روبان، **الفكر اليوناني**، ص 227.
(32) جان ڤال، **المفصل في الميتافيزيقا**، ص 565.
(33) أفلاطون، **الفيدون**، 114 د، ترجمة أو. شامبري.
(34) ج. إتورباغ، **إيمان أفلاطون**، ص 143.

يجب أن نذكر بأن هذه الجملة قد قالها سيمياس، الذي كان يبدي شكوكه، ويتهيأ لطرح اعتراض الشعر. ولكن لا يجب أن ننسى أن سقراط دحض هذا الاعتراض، وانتقل إلى برهان جديد أقطع من البرهان السابق.

ويؤكد لنا رينيه شيرر أن أفلاطون قد أدرك، قبل أربعة وعشرين قرنًا، أن مشكلة خلود النفس لا تقتضي برهانًا قاطعًا، وليست منوطة بمثل هذا البرهان[35]. ويقول: "في **الفيدون** (SQQ 106) يعلن سقراط بأبهة واحتفال خلود النفس، غير أن سيمياس يحتفظ في ذهنه، مع ذلك، بشيء من الريبة والحذر، لأن مقدمات المناقشة لم تكن قد أثبتت إثباتًا كافيًا. فلا بد إذن من فحص جديد. ولكن ظلام الليل يهبط، ويذهب سقراط ليموت. **لا بد** من نتيجة لازمة. لذلك يقررون **أن يفترضوا** ببساطة أن النفس خالدة، وأن يروا ما ينتج من ذلك (107 ب - د). وهذه النتيجة لا بد أن تكون شرطية وأسطورية[36].

ها هي الأسطورة منفصلة انفصالًا تامًا عن الجدل. غير أننا لا نرى الصلة بين السمة **الافتراضية** للخلود، وبين السمة الأسطورية لوصف مغامرات النفس في الآخرة، لأن "النتيجة" ستظل بالتأكيد مشوبة بالخيال، حتى لو كانت البراهين الجدلية مقنعة. ولو تكلم شاعر تومائي عن مسكن النفوس، لما استخدم غير لغة الأسطورة. فهل يجب، مع ذلك، أن نقيم وزنًا كبيرًا لريبة سيمياس؟ ألم ينصحه أفلاطون أن يتعمق في النظر في الفرضيات الأولى، حتى يتمكن من مواكبة الاستدلال حتى النهاية؟ فهو يحيله إذن على نظرية المثل، أي على أس أساسي من النظام المعرفي الأفلاطوني. وأخيرًا، عندما يقول سقراط: "إذا كانت النفس خالدة، كان علينا أن نتعهد ذلك بالعناية والاهتمام..." هل ينبغي لكلمة "إذا" هنا أن تحمل بالضرورة معنى الشرط؟ مهما يكن من أمر، فإن آراء شيرر تعني أن براهين سقراط لم تقنع سيمياس. وهذا لا يتضمن أنها غير كافية في نظر سقراط نفسه. فسقراط يفهمها من الداخل، ويدرك سرها وقوتها إدراكًا حدسيًا. وهذا هو السبب الذي جعل "موقف سقراط وموته في الحوار نفسه" - كما يقول شيرر - "يتخذان قيمة البرهان، لأن المرء لا يموت بهذا الأسلوب، عندما يموت من أجل وهم"[37].

---

(35) ر. شيرر، "الفيلسوف الحديث في مواجهة الموت"، في: **الانسان في مواجهة الموت**، ص 143.

(36) ر. شيرر، **المسألة الأفلاطونية**، ص 146 ن.

(37) ر. شيرر، **الله والإنسان والحياة في نظر أفلاطون**، ص 172.

لن نلح كثيرًا على التفسير التاريخي لـ **الفيدون**، ولنقل إن أفلاطون يعبر عن شكوكه الذاتية بلسان أهل طيبة. يبقى أن نعرف ما هي البواعث الحقيقية على هذه الشكوك. إن مؤرخي الأفلاطونية، وأفلاطون نفسه، لا يذكرونها بوضوح. فهل ينبغي أن نقول إنه كان لدى أفلاطون انطباع بأن النتيجة تتجاوز المقدمات، ولا تنتج عنها على نحو دقيق وقاطع؟ إن البرهان، في هذه الحالة، لينهار بكامله. هل ينبغي أن نقول، بدلًا من ذلك، إن المقدمات القائمة على أساس نظرية المثل لم تكن، في نظر أفلاطون، إلا شبه حقيقية؟ عندئذ يكون السؤال قد تراجع خطوة إلى الوراء وحسب، وطُرح من جديد بالنسبة إلى نظرية المثل.

ويعرض شيرر تفسيرًا لطيفًا، عندما يجري موازنة بين **قوة** البرهان الأخير في **الفيدون** وقوة البرهان الأنطولوجي عند أنسلم. وبمناسبة حديثه عن الدليل القائم على التنافر المنطقي بين النفس والموت، كتب قائلًا: "هذا الدليل، وهو الأخير في **الفيدون**، يلخص كل الأدلة الأخرى. فهذه الأدلة تقوم إما على أساس تشابه النفس مع المثل، أو على أساس طبيعتها، بوصفها مبدأ أول. لكن التشابه ليس وحدة الذات أو الهوية؛ والمبدأ يمكن له، منطقيًا، أن يبلى ويتلاشى. إن الدليل الأعلى في **الفيدون** يقدم البرهان على ضرورة المحلّ، الذي يوحّد النفس مع الحياة، باستبعاد النفس والموت بعضهما بعضًا: هذا، إذن، دليل سلبي، يبدو في نهايته توكيد الماديين القائل: "النفس فانية" توكيدًا متناقضًا وغير مقبول منطقيًا؛ وعلى هذا المنوال يردّ أنسلم على المجنون، الذي يقول: "الله غير موجود"، بأن يجبره على الاعتراف، بالدليل المعروف باسم الدليل الأنطولوجي "بأنه لا يمكن للمرء أن يعقل أن الله غير موجود"[38].

إن أفلاطون لا يملك إذن، في رأي شيرر، إلا "دليلًا سلبيًا" على الخلود: فهو يقتصر على إلصاق تهمة التناقض بالتوكيد المادي. ولنتذكر أنه سبق أن مثلنا الدليل الأخير في **الفيدون** بالدليل الأنطولوجي، من حيث إنه يستنتج أبدية النفس من ماهيتها بالذات[39]. وهذا لا يتضمن أن هذا الدليل يمثل قيمة سلبية تكتفي بتقويض الدعوى المضادة، لأن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يقصد التوكيد توكيدًا

(38) المرجع نفسه، ص 68.

(39) يُنظر: ج. رودييه، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، ص 151.

موجبًا بأن الله موجود. فالأمر، في الموازنة التي أجراها شيرر، يتعلق بشيء آخر. فما هذا الشيء على وجه الدقة؟ غني عن البيان أن القضية الكاذبة تتضمن، على صعيد الوجود، أن نقيضتها صادقة. إذن يكفي أن يكون التوكيد القائل "النفس فانية" كاذبًا، في الواقع، حتى تثبت القضية القائلة "النفس ليست فانية" إثباتًا مطلقًا. والنفس، في ذاتها، لا يمكن أن تكون إلا فانية أو خالدة؛ والثالث مرفوع. ولكن يمكن، على صعيد المعرفة، أن ندحض سلب الخلود، دون أن نستنتج، بناء على ذلك، أن النفس خالدة حقًا. ولا مفر من الاعتراف بأن المؤسف هنا هو أننا نقع، من جديد، على قضية لا أساس لها، ولا برهان، وبالتالي نقع على لا شيء. لأن الإمكان الذاتي لخلود النفس لا يكون، في هذه الحالة، مضمونًا أكثر من الإمكان الذاتي لفنائها. والمخرج الوحيد الباقي هو القول بأن العقل يلزم بالضرورة بالخلود، دون الادعاء بأن **الواقع** يفي بهذا اللزوم، أو يلبي موجباته. وهذه نتيجة لا يبدو أنها تعبّر عن صميم الموقف الأفلاطوني. لذلك يتحتم على أفلاطون، الذي يعلن وقوفه إلى جانب الخلود، أن يقول لنا الأسباب، التي جعلته يميل إلى هذا الاتجاه. ونعتقد أنه لا يستطيع أن يفي بهذه المهمة، إلا ببيان أن للبراهين **المؤيدة** وزنًا أعظم من وزن البراهين **المعاكسة**. والحال أنه ذكر البراهين الأولى، وبيَّنها بيانًا واضحًا. فما هي البراهين الثانية؟ إن سقراط **الفيدون** لا يبينها بوضوح. وتبقى مكتومة في قرارة نفسه، أو بالأحرى قرارة نفس سيمياس. ولا محل هنا للتنبؤ عنها والتخمين بشأنها. لكننا نعتقد أن أي بحث مثمر في هذه البراهين، أو هذه البراهين المعاكسة، يجب أن تكون النقطة، التي يبدأ منها هي التمييز بين خلود **العقل** وخلود **نفوسنا** الفردية. أما ديكارت فقد ذهب، بعد ذلك، مذهبًا أبعد صراحة حول بواعث الشك لديه.

والواقع أن ميتافيزيقا **التأملات** تنزع كلها إلى إقامة التمييز الواقعي بين النفس والجسد. فهل كانت نية ديكارت العميقة تتجه إلى تأسيس الفيزياء الهندسية للامتداد والحركة، كما يعتقد جلسون[40]، أم كانت تتجه، بالأحرى، إلى تسويغ خلود النفس؟ إنه لمن العسير البت في هذا السؤال. على أن هذا لا ينتقص شيئًا من كون **التأمل السادس** يتجه إلى البرهان برهانًا كاملًا وقاطعًا على الانفصال الفعلي بين جوهر

(40) جلسون، **دراسات في دور فكر العصور الوسطى في تكوين مذهب ديكارت**، ص 300، نقلًا عن غيرو، **ديكارت بحسب تسلسل العلل**، ج 2، ص 68 ن.

النفس وجوهر الجسد. وفي **التأمل الثاني** نجد النفس **متصورة** تصورًا واضحًا ودقيقًا على أنها كاملة، أي على أنها جوهر مستقل عن الجسد. ولأجل إثبات كونها مستقلة أيضًا في الواقع، لا في الذهن وحسب، يصبح من الضروري الاعتماد على الصدق الإلهي. وإذن فإن ديكارت يبرهن، في **التأمل الثالث**، على وجود الله ورأفته وحلمه، ويؤجل توكيد الجوهرية الواقعية للنفس إلى **التأمل السادس**، حتى لا يخرج على "تسلسل الأدلة". ولكن هنا أيضًا يصبح اللجوء إلى الله مرة ثانية، بوصفه قدرة كلية، أمرًا لا مفر منه. لأن الشعور، أو "الحس"، يؤكد لنا واقعة الاتحاد بين النفس والجسد. وهذا الاتحاد، الذي يتكشف لنا مخالفًا للفهم، لا يمكن تفسيره إلا بتدخل قدرة كلية. فهذه القدرة الكلية قادرة على الفصل بين الجوهرين، كما وحدتهما. ولقد كتب غيرو، شارحًا فكرة ديكارت، فقال: "وهكذا يكون بوسعنا - بعد أن أثبتنا الحقيقة الخالدة، المتمثلة في الانفصال الحقيقي بين جوهري النفس والجسد - أن نثبت، باللجوء إلى قدرة الله الكلية، أن واقعة اتحادهما الجوهري في الوجود لا تنطوي على أي برهان ينفي انفصالهما الحقيقي، لأن في قدرة الله، في الواقع، أن يخلقهما جوهرين منفصلين"[41].

عندئذ ماذا يصبح نصيب النفس ومصيرها بعد الموت؟ يبدو أن من الممكن أن يجيب ديكارت بأنه يكفي أن نضع النفس جوهرًا تامًا وبسيطًا وروحانيًا حتى نستنتج أنها خالدة. وهذه نتيجة لن يتردد من كان توماثيًا، على سبيل المثال، في استنباطها بسرعة. يقول جلسون: "إن إدراك كون النفس الإنسانية جوهرًا غير مادي، إنما هو رؤية أنها خالدة في اللحظة نفسها. وإذا تحرينا الدقة في القول، فإن خلود النفس لا ينبغي له أن يبرهَن، على الأقل بالنسبة إلى من كان يعرف طبيعتها"[42]. غير أن ديكارت يبدي قدرًا أكبر من الحذر. فقد كتب، في رسالة إلى الأب ميرسين، ردًا على اعتراض أرنو، الذي يشير إلى إخفاق محاولة ديكارت للبرهان على خلود النفس[43]، فقال إن هذا ليس ضد رأيه البتة[44].

---

(41) غيرو، **ديكارت بحسب تسلسل**، ج 2، ص 63.

(42) جلسون، **التوماثية**، ص 264.

(43) يُنظر مجموعة الاعتراضات الرابعة التي أبداها أرنو، في: **أعمال ديكارت**، جيبر، م 2، ص 264.

(44) المرجع نفسه، ص 286.

بل إن الظن قد ذهب بالبعض إلى حد القول بأن في العنوان الأول لكتابه: **تأملات في الله وفي خلود نفوسنا** خطًا مطبعيًا قوامه وضع كلمة خلود (immortalité) بدلًا من كلمة **لامادية** (immaterialité)[45]. وقد كتب لاڤيل مشيرًا إلى أن عنواني ديكارت اللذين وضعهما بالتناوب **للتأملات** يحملان دلالات فريدة: لأنه كان يريد في العنوان الأول أن يبرهن على وجود الله وعلى خلود النفس، وفي العنوان الثاني يريد البرهان فقط على وجود الله، والتمييز بين النفس والجسد، وكأنه يمكن للعنوانين أن يكونا متكافئين، أو كأنه أراد، في العنوان الثاني، أن هذا التمييز هو وحده الذي في متناولنا، وأن الخلود نتيجة له ضرورية ولازمة، رغم انطوائها على سر نحن عاجزون عن النفاذ إليه"[46]. زد على ذلك أن مراسلات ديكارت تحتوي على عدة تصريحات متشابهة، أو مزدوجة المعنى، ومترددة تنم عن شكوكه في الآخرة. ويستند ألكييه إلى رسالة من رسائل ديكارت هذه، ويقول: "إنه لمن العسير على المرء... أن يعثر على اللهجة الأفلاطونية لـ **الفيدون** في النصوص التي يتناول فيها ديكارت خلود النفس بالمعالجة والتأمل، فيعترف بأنه لا يملك "أي يقين" عما ستؤول إليه حال النفس المنفصلة عن الجسد، ولذلك "لا ينبغي لنا أن نهجر اليقيني لنتعلق بغير اليقيني"، وإنما ينبغي أن نحاول، بدلًا من ذلك، أن نكون سعداء في هذا العالم..."[47].

ماذا ينبغي إذن أن نستنتج؟ فلنتذكر أن ديكارت، إذا كان قد غيّر عنوان **تأملاته** الكامل، فإنه قد احتفظ مع ذلك برسالته إلى "السادة العمداء والأساتذة في كلية اللاهوت المقدسة في باريس". وقد جاء في هذه الرسالة أنه "بالرغم من أنه يكفينا، نحن المؤمنين، الاعتقاد بوجود الله عن طريق الإيمان، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى مع الجسد، فمن المؤكد أنه لا يبدو ممكنًا أن نستطيع حمل غير المؤمنين على الاقتناع بأي دين، لا بل بأية فضيلة أخلاقية تقريبًا، إذا لم نبرهن لهما، قبل ذلك، على هذين الأمرين بالعقل الطبيعي...".

المسألة خطيرة إذن. إن ديكارت لا يتردد، في هذه الرسالة نفسها، في القول بأنه يتجاسر على عرض براهينه "على أنها بديهية جدًا ويقينية جدًا". فمن أين تأتي إذن

---

(45) يُنظر جانييه وسياي، **تاريخ الفلسفة**، ص 901.

(46) ل. لاڤيل، **في النفس البشرية**، ص 510.

(47) ف. ألكييه، **الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت**، ص 304.

شكوكه المتعلقة بالخلود؟ لقد أثبت التمييز الواقعي بين الروح والجسد إثباتًا مطلقًا، رغم السر الذي يكتنف اتحادهما الجوهري في الإنسان. إن الانتقال من روحانية النفس إلى خلودها هو انتقال شرعي تمامًا. لذلك لا بد أن تكون النفس خالدة. ولكنه خلود **على المستوى النظري**، إذا صحّ التعبير. فهل هي خالدة أيضًا على مستوى الواقع؟ نعتقد أن مفتاح الجواب موجود في تلك الرسالة، التي وجهها ديكارت إلى الأب ميرسين: "أما ما تقوله بشأن أنني لم أقل كلمة واحدة عن خلود النفس، فما كان لك أن تعجب من ذلك، لأنه ما كان بوسعي أن أبرهن أن الله لا يقدر أن يفنيها، وإنما حسبي أن أبرهن أنها ذات طبيعة متميزة تمامًا عن طبيعة الجسد، وبالتالي أنها ليست خاضعة، بطبيعتها، للموت معه البتة. وهذا هو كل المطلوب لإثبات الدين؛ وهذا أيضًا هو كل ما رميت إلى البرهان عليه"[48].

بيد أن ما يبرهنه ديكارت هو، في الوقت نفسه، كل ما يؤكده. إن أكثر ما يهمنا استخلاصه والتركيز عليه هو أن القدرة الإلهية على إفناء النفس لا تبطل، من حيث المبدأ، البرهان على خلودها **الطبيعي** الذاتي. فهذا البرهان بات قاطعًا ومقنعًا مفحمًا. إن حرية الذات الإلهية لا تضع موضع الشك إلا الانتقال إلى الخلود **الواقعي**. ويتم التغلب، على العموم، على مثل هذه الصعوبة في التومائية بالتماس المعونة من الحكمة ومن رحمة الله[49]. ولكن يبدو أن ديكارت لا يحب أن يستغل هذه الرحمة. مهما يكن من أمر، فإنه لمن الطريف أن نلاحظ أن لجوءه في المرة الثالثة إلى الله يوقعه في الحيرة والارتباك، بدلًا من أن يدخل الطمأنينة إلى نفسه. فما في كل مرة تسلم الجرّة...

إن القفزة من ديكارت إلى پسكال لقفزة تتصف بشيء من العنف. وتشاء المفارقة أن يظهر پسكال، في هذه النقطة التي نتناولها بالضبط، ديكارتيًا أكثر من ديكارت. والواقع أنه يرى أن وجود الله يضمن خلود النفس ضمانًا كافيًا وافيًا. فالرهان على الله إنما هو رهان، في اللحظة نفسها، على سعادتنا الأبدية. لقد كان لاشلييه على حق عندما قال: "إن الربح المعلّق على الفوز بالرهان هو موضوع الرهان

---

(48) ديكارت، **رسائل إلى الأب مرسين**، م 2، ج 1، ل، نقلًا عن: أ. فوييه في ملاحظاته على: **أفلاطون، الفيدون**، ص 293.

(49) يُنظر: ر. جوليڤيه، **المفصل في الفلسفة**، ج 2، ص 688.

بالذات"[50]. وربما كان تفسير ذلك هو أن الله، في ذهن پسكال، ليس الإله بحسب تصور الفلاسفة والعلماء، وإنما هو إله الإيمان المسيحي[51].

ولكن ماذا يعني بالضبط **الرهان** الشهير، رهان پسكال؟ إن ماسينيون ليشعر بالسرور والغبطة لأنه يعثر عليه، بكامله، عند "شاعر عربي عظيم، هو المعري"[52]؛ ويعثر جان ڤال عليه في "مخاطرة" أفلاطون. ويرجعه بعضهم أحيانًا إلى العادات، التي اكتسبها پسكال قبل اهتدائه إلى الإيمان. لقد كان پسكال مقامرًا. وقد مضى في ذلك إلى حد أنه جعل وجود الله موضعًا للرهان[53]. فليكن. غير أنه يبقى أن رهان پسكال هو دليل يرمي إلى **البرهان** برهانًا رياضيًا على **أمر ما**. لا مراء في أنه من الخطأ القول إنه يبرهن على وجود الله، وبالتالي على خلود النفس. ولكن من الخطأ أيضًا القول إنه يثبت ضرورة **الإيمان** بالله، بالرهان عليه على المستوى النظري. لأن پسكال يملك من عقل الدقة ما يكفيه ليدرك أن الاعتناق الروحاني لا يتم بدون برهان أو بدون بداهة. إن كل ما يطلبه من الملحد الزنديق هو الزهد في هذه الدنيا، والانصراف عن حب الذات، والعيش بالطريقة الوحيدة التي تجعله جديرًا بالحياة الأبدية. إنه يدعوه الى اتخاذ موقف عملي صرف، على نحو من الأنحاء. وهذا الموقف يمكن أن يقوده، فيما بعد، إلى الإيمان حقًا، وذلك بتأثير "آلية الرتابة" فيه.

وإليكم الآن عرضًا يبين هذا الرهان بتفاصيله: "فلنفحص إذن هذه النقطة، ولنقل: 'الله موجود، أو غير موجود'. فإلى أي الجانبين نميل؟ إن العقل لا يستطيع أن يقطع في ذلك شيئًا... ولكن يجب أن نراهن. وهذا لا خيار لنا فيه: فنحن متورطون... فلنزن الربح والخسارة، ولنشهد بأن الله موجود[54]. والواقع أن "عرضنا ذو قوة لامتناهية، إذ يكون أمامنا أن نجازف بالمتناهي في لعبة تتساوى فيها حظوظ الربح والخسارة. ونربح اللامتناهي. إن هذا لمقنع؛ وإذا كان الناس جديرين بحقيقة من الحقائق، فإن هذه لجديرة"[55].

---

(50) ج. لاشلييه، "ملاحظات على رهان پسكال"، ص 188.

(51) يُنظر: أ. بودان، **فلسفة پسكال**، ج 1، ص 98.

(52) يُنظر: ل. ماسينيون، "تأويل الحضارة العربية في الثقافة الفرنسية"، محاضرات اليونسكو، ص 121.

(53) بيير دلبيه، **طباع پسكال**، ص 220.

(54) پسكال، **الأفكار**، طبعة برونشڤينغ، ص 223.

(55) المرجع نفسه، ص 233.

هل هذا الدليل دليل مقنع مفحم حقًا؟ نعم، بشرط أن نفهمه حق الفهم. ونسلم بالمصادرات التي يفرضها مسبقًا. والحال أنه لمن الغريب تمامًا أن نجد هذا الدليل قد أسيء فهمه، وأسيء عرضه على أية حال، في دراسة خاصة حول "منطق الرهان". لقد أراد جول سوغون أن يحدد موقع رهان پسكال "بحسب دلالته الحقيقية". فعندما وازن بين إمكانات الربح وإمكانات الخسارة، كتب قائلًا: "كم فرصة ضدنا؟ لاتناهٍ من الفرص. كم فرصة لصالحنا؟ فرصة وحيدة. ثم إن هذه الفرصة الموسومة بسمة ذاتية تنحل في شعورنا وفي اقتناعنا. ورغم ذلك، رغم هذه الحالة، التي كان يجب أن تمنع المراهن أن يصدر حكمًا، فإن هذا المراهن يصدر حكمه، ويصدر حكمه لصالح هذا العالم المطلق، لصالح هذا العالم الأعلى، حيث يكمن، حتى في نظره، التفسير الحقيقي لهذا العالم الموضوعي، الذي يبدو أنه يعترض عليه وينفيه"[56].

يخيل إلينا أن هذا التأويل يضعف **برهان** پسكال، لا بل يقوّضه. صحيح أن پسكال يكتب بأسلوب يعتمد كثيرًا على الإضمار والإيجاز: "لكن هناك أبدية من الحياة ومن السعادة. وإذا كان هذا هو الحال، فعندما يكون هنالك لاتناهٍ من المصادفات، منها مصادفة واحدة قد تكون لصالحك، فستكون مصيبًا إذا راهنت بواحد لتحظى باثنين، وستكون قد تصرفت بلا فطنة، إذا أبيت - وأنت مكره على المقامرة - أن تقامر بحياة مقابل ثلاث حيوات، في لعبة تملك فيها مصادفة واحدة بين لاتناهٍ من المصادفات، إذا كان أمامك لاتناهٍ من الحياة السعيدة سعادة لامتناهية لتربحها". لكن ينبغي لهذه الفقرة أن تُفهم على وجهها الصحيح. ويذكر لاشلييه بأن مدرسة بورورويال قد حذفتها، ويعترف بحق بأنها "إذا أخذت بنصها الحرفي، فهي متهافتة ومخالفة للعقل". لأنه لن يرضى أحد - على حد قوله - بأن يراهن "بواحد ليحظى باثنين" بل ولا "بحياة مقابل ثلاث حيوات"، مع فرصة وحيدة للربح، مقابل عدد لامتناهٍ من فرص الخسارة. ويري لاشلييه أن پسكال يفترض في البداية ما لا يسلم به في الواقع، وهو أن عدد الفرص لامتناهٍ، وأنه لا توجد إلا فرصة واحدة لصالحنا. ولكن إذا كان موضوع الرهان ما يزال هو حياتنا الراهنة، فإن الربح، بالتعاقب، هو "أبدية من الحياة ومن السعادة" و"لاتناهٍ من الحياة السعيدة سعادة لامتناهية". ويلح لاشلييه على الفرق

(56) ج. سوفون، **منطق الرهان**، ص 30-31.

بين هذين التعبيرين، ويبين أن ثانيهما يتضمن مضاعفة أبدية الحياة والسعادة أضعافًا مضاعفة لامتناهية. وفي الحالة الأخرى يمكننا أن نحذف في آن واحد "اللامتناهي الذي يعبر عن عدد الفرص غير المواتية ومعاملًا من المعاملين اللامتناهيين لغبطتنا المقبلة؛ فتبقى الحياة والسعادة بفرص متساوية، كما في الحالة السابقة، زائد مضاعفة هذه السعادة مضاعفة لامتناهية، سواء من حيث الدرجة، أو من حيث المدة". وبهذا نرى أن الحالة الثانية وحدها هي التي يجب علينا أن نراهن فيها. مهما يكن من أمر، فإن المسألة هنا لا تعدو، في نظر پسكال، كونها فرضًا خياليًا، أو فرضية. لكن المعطيات الحقيقية لرهانه تقرر تكافؤ فرص الربح وفرص الخسارة، أو على الأكثر العدد المتناهي لفرص الخسارة.

غير أن لاشلييه يتوقف، من جهته، عند نقطة أخرى من دليل پسكال، ويوجه إليه اعتراضًا خطرًا. وهو يتعلق، هذه المرة، بتلك المصادرة البدئية التي تقرر، بحسب رأي پسكال، الإمكان **الحقيقي** للحياة الأبدية. فإذا لم يكن هذا الإمكان مثبتًا، كان تساؤلنا: كم يوجد من الفرص أمام النفس للبقاء بعد الموت، تساؤلًا عقيمًا. إن الشيء يكون ممكنًا منطقيًا إذا كان لا يتضمن تناقضًا، ولكن "لا يجب علينا... أن نعدّه ممكنًا واقعيًا، إلا إذا كنا نعرف أسبابًا موجبة لكي يكون موجودًا..."[57]، والحال أن پسكال يكتفي، في موضوع رهانه، بالإمكان المنطقي وحده. لكن لاشلييه يقول: "لا يجب... أن نستنتج من أنه لم يعد مباحًا. لنا أن ننفي وجود شيء أكثر مما نؤكده - كمثل ما يبدو أن پسكال يفعل - أنه توجد فرصة من فرصتين لكي يكون هذا الشيء موجودًا. فليس من المقبول أن يكون الجهل المطبق حيال الحقيقة الواقعية، في حدّ ذاته، علمًا دقيقًا عن الحقيقة الواقعية. إن عدم اليقين، الذي ينجم بالنسبة إلينا، من هذا الجهل ليس نصف يقين، ولا جزءًا معينًا من اليقين: إنما هو عدم يقين مطلق، لامتجانس مع اليقين إطلاقًا"[58]. ويخلص لاشلييه إلى القول: "إذا كان الأمل في السعادة المقبلة لا يرتكز إلا على إمكان منطقي، فإنه يجب صرف النظر عن رهان پسكال".

فلندع محاولة لاشلييه جانبًا، وهي محاولة مثيرة للاهتمام حقًا، ولنثبت الإمكان الواقعي للخلود. إن النقد الذي يوجهه إلى پسكال لن يكون له مسوّغ، إلا إذا كان

---

(57) ج. لاشلييه، "ملاحظات على رهان پسكال"، ص 190.

(58) المرجع نفسه، ص 193-194.

دليل الرهان يتوجه بالفعل إلى الملحد السادر في ضلالة نزعته المادية. لأن الله، في نظر هذا الملحد، ممتنع، والخلود مستبعد نهائيًا. في هذه الحالة، لا يكون الرهان لعبة معقولة، بل يكون تلاعبًا بالألفاظ ومضيعة للوقت. غير أن پسكال لا يدعو هذا المادي المطمئن إلى المراهنة؛ إنه لا يرى فيه، على أية حال، إلا مسخًا مشوّه الخلقة والنفس. فهو لا يوجه دعوته، في الصميم، إلا إلى أولئك الذين يقض القلق مضاجعهم، أولئك الذين يحترقون بنار الشك، أولئك الذين يعلو أنينهم وهم يبحثون عن الحقيقة. فإذا كانت مشكلة **الإمكان الواقعي** لمستقبل "فوق-أرضي" غير مطروحة في رهان پسكال، فذلك لأنها مشكلة محلولة سلفًا، زد على ذلك أن رهان پسكال ليس دليلًا عاشه صاحبه تجربة حية - لأن عند پسكال أسبابه الذاتية للإيمان - وإنما هو دليل مكوّن عقليًا لنوع من الزنادقة. فمن الضروري إذن، لكي ندرك قوة الإقناع فيه، أن نضعه في سياق أدلة الدفاع عن الدين. وبالمقابل فإن الأساس المنطقي، الذي يقوم عليه اعتراض لاشلييه، ثمين جدًا في رأينا، فهو يؤيد وجهة نظرنا، لأنه يطلب "أسبابًا موجبة" من أجل تسويغ كل توكيد غير يقيني أو محتمل، وكل "إمكان واقعي". وبدون هذه الأسباب، التي يجب، بالطبع، أن توضع على أنها صحيحة، يردّ التوكيد إلى العدم. والأمثلة، التي أوردنا تحليلها للتو، تظهر من جانب من الجوانب. فلنكمل تحقيقنا.

وعند كانت يكشف الجدل المتعالي في **نقد العقل الخالص** الاستدلالات الكاذبة في علم النفس العقلي. وهكذا يتبين أن خلود النفس لم يبرهَن عليه بهذا البرهان أو ذاك، بل يتبين، فضلًا عن ذلك، أن هذا الخلود ذاته غير قابل للبرهان بالعقل النظري نهائيًا. فما هو إذن إلا وهم خالص من وجهة نظر الميتافيزيقا. حينئذ نفهم أن **العقل العملي** عاجز عن كسر الحكم المبرم الصادر من العقل الخالص. ولكن هل يستطيع أن يتجاوز هذا العقل الخالص على مستوى اللزوميات الأخلاقية دون أن يناقضه؟ يعتقد كانت أنه يستطيع. ذلك أن العقل النظري ليس عقلًا ذا نزعة مادية. لقد كان يمكن أن يكون كذلك لو أن انتقاداته للخلود كانت قائمة على أساس تصور وضعي راسخ لبنية الأنا. والأمر ليس كذلك. فالباب إذن يظل مفتوحًا لوضع الخلود على أنه مسلمة من مسلمات العقل العملي. بيد أن مسلمة العقل العملي ليست عملية. إنها قضية نظرية لكونها تحمل على "**وجود** موضوع"[59]. وهي حقيقة أيضًا؛ "لكنها

(59) يُنظر: ف. دلبوس، **فلسفة كانت العملية**، ص 488.

حقيقة لم تعط للذات عن طريق علم أو معرفة"[60]. ومع ذلك ينبغي لمسلمة الخلود أن تتأيد أو تثبت. إن الخير الأعلى يفرض التطابق الكامل بين الإرادة والقانون الأخلاقي. وهذا التطابق (أو القداسة) محال في الحياة الراهنة. فلا بد إذن أن يتحقق بتقدم لا محدود. وهذا التقدم - كما يقول كانت - "لا يكون ممكنًا إلا بفرض وجود وشخصية للموجود العاقل مستمرين استمرارًا لا حدود له (وهذا ما نطلق عليه اسم خلود النفس)"[61].

ها هي ذي حقيقة يقينها مضمون بالقانون العملي. إنها لا تفرض نفسها على الذات إلا بفعل القصد الحسن والنيّة الطيبة. فما قيمتها في هذه الحالة؟ إنها تظل في عين العقل النظري ولزومياته في مجال البرهان فرضية لا أكثر، بلا يقين ضروري. لكنها، في نظر العقل العملي، فرضية ضرورية، وضرورية كمثل ضرورة القانون الأخلاقي الذي تنبع منه[62]. والعقلان النظري والعملي، كما يلاحظ ألكييه، يتفقان، لكنهما لا يستطيعان أن يجتمعا، ولا أن يتحدا في عقل مطلق[63].

وهذا يفسر، على ما نعتقد، موقف كانت من الصلاة، عندما يؤكد، مثلًا، أن "كل من صنع كثيرًا من الصالحات، وقطع شوطًا في عمل الخير، ينبغي له، توخيًا للصدق والأمانة، أن يكفّ عن الصلاة، لأن مخاطبته إلهًا، سلّم به تسليمًا دون أن يبرهن عليه، تصبح رياءً ونفاقًا"[64]. قد يكون بوسعنا أن نجيب بأن العقل العملي هو وحده الذي يصلي، بغير علم العقل النظري. يبقى أن النظرية الكانتية انتهت، في آخر المطاف، في رأينا، بفصل واضح بين القضيتين: "النفس خالدة" و"خلود النفس مسلمة من مسلمات العقل العملي". فالقضية الأولى فرضية، واعتقاد عقلي يمكن للعقل النظري ألا يؤكده، بل يجب عليه ألا يؤكده، ولكن يمكن للعقل العملي، بل يجب عليه "منطقيًا، وليس أخلاقيًا" أن يسلم به، لأن "اعتقادًا أساسه الطلب والرغبة هو لامعنى". أما القضية الثانية، بالمقابل، فهي حقيقة مبرهنة يقررها كانت لأنها تفرض نفسها فرضًا.

---

(60) المرجع نفسه، ص 489.

(61) كانت، **نقد العقل العملي**، ترجمة بيكافيه، ص 133.

(62) يُنظر: ف. دلبوس، **فلسفة كانت**، ص 488-489.

(63) مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب: **نقد العقل العملي**، ص 27.

(64) نقلًا عن: ف. دلبوس، **فلسفة كانت**، ص 27 ن.

هل يتعين علينا أن نميز بين كائنٌت الإنسان وبين كائنٌت المفكر؟ إن أونامونو لا يتردد في القول: "... نحن نعلم، بشهادة أولئك الذين عرفوه، وبشهادته هو نفسه، في رسائله، وفي مناسبات بوحه الخاصة، أن كانت الإنسان... كان إنسانًا جعل من هذه المشكلة شغله الشاغل ذاتيًا. أعني المشكلة الوحيدة الحيوية حقًا، المشكلة التي تعيش في قلوبنا، وتملك علينا مشاعرنا، مشكلة مصيرنا الفردي والشخصي، مشكلة خلود النفس. فكانت لم يكن ليسلّم بأنه سيموت موتًا تامًا. ولأنه لم يكن يسلم بأنه سيموت موتًا تامًا، قفز هذه القفزة، القفزة الخالدة، من النقد الأول إلى النقد الثاني"[65]. ففي عين كانت، كما هو الأمر في عيون معظم الناس، الله ذاته هو "صانع الخلود". ولكن توجد في كتاباته - على ما يقول أونامونو - عملية كاملة من عمليات "الشعبذة الكلامية لا يتقنها إلا فيلسوف محترف".

هذا محتمل تمامًا. فنحن لم نستبعد، بالنسبة إلى كل دراسة للبرهان الميتافيزيقي، ضرورة أن نأخذ في الاعتبار المسافة التي تفصل بين السياق الواقعي والباطن لتصور من التصورات، وبين مسقط هذا التصور على مستوى الجدل النظري. إذ يتفق، في كثير من الأحيان، أن يتشوه هذا المسقط ويتعقد، عندما يخضع لضرورات خارجية واصطناعية. وهذا هو السبب، الذي يجعل العودة إلى الدفعة المحركة في نظرية ما، عبر تبلراتها الجامدة، أمرًا شاقًا وعسيرًا. والمسألة تغدو أشد خطرًا، عندما تتصل بفكر يروق له أن يخفي وجهه الحقيقي بمهارات بهلوانية. أما كانت، فمن العسير على المرء أن يشك في استقامته الفكرية. جل ما في الأمر أنه يمكن وضع نظريته في المسلمات في منظور يقتصر على استخلاص لزوميات الحياة الأخلاقية. وهذا لا يمنع كانت الإنسان من الاعتقاد بالخلود، ليس من أجل التمكن من تحقيق "القداسة"، وإنما من أجل الاستمرار في الوجود.

هذه الحاجة الشخصية الملحة للبقاء تؤلف لب دليل نفساني في جوهره. وهو دليل يردده بيار لامي بحماسة، ويغوص فيه إلى الأعماق، ويعرضه باعتزاز. ففي نظره أن "الاقتناع بأن الفكر يبقى بعد الموت، هذا الاقتناع غير المكتسب، وغير المتعلَّم، والمنافي للتجربة، والذي يبدو لاعقليًا للوهلة الأولى، لا يمكن أن يكون إلا معطى من المعطيات المقوّمة. وهذا ما يفسر كونه غير قابل للفناء. ولأنه شعوري وحسب،

(65) م. دو أونامونو، شعور الحياة التراجيدي، ترجمة م. فور - بوليو، ص 8-9.

كان منيعًا على كل دحض، يجد في قواه الذاتية ما يقف به صامدًا أمام كل التناقضات الظاهرية"[66]. ولهذا الاقتناع كل القيمة التي يملكها شعور "الحتمية" الذي هو بمثابة أصل العلم وأساسه[67]. ويبين سلوك الطبيعة أن تصورًا لحاجة حيوية، ليس فيه شيء ينمّ عنه، هو تصور لا سند له.

وينبذ لامي البرهان الأخلاقي - الذي يقوم على أساس ضرورة وجود مسكن تعاقب فيه السيئات، وتثاب الحسنات - على أنه برهان وهمي. يقول: "الأخلاق والحياة الآتية أسس وطيدة راسخة، فلا يتعين عليها أن تستعير هذه الأسس"[68]. يكفينا، لرجاء الحياة الأبدية، أن تكون لنا ثقة بالطبيعة. فلو كانت هذه الطبيعة معادية للإنسان حقًا، لقالت له: "لقد وهبتك وعي ذاتك، لا لكي تضيعه ذات يوم وحسب، وإنما لكي يساعدك، طول الوقت الذي تنعم به فيه، على أن تعرف حق المعرفة أنك ستضيعه ذات يوم، وعلى أن تذوق هذا الطعم سلفًا إلى حد القلق"[69]. غير أن الحياة العميقة للطبيعة تعلمنا أن "الاعتقاد بالخلود ليس إلا الانتهاء من إعطاء الحياة معقوليتها كاملة. فالذي عرف أنه موجود، ولو لحظة واحدة، وشعر بالزمان، يتقدس بذلك إلى الأبد"[70].

هل هذا يعني أن لامي يرمي إلى البرهان على خلود نفوسنا برهانًا أكيدًا؟ إذا تتبعنا برهنته تتبعًا جيدًا، رأينا أنه يضع نفسه، على الفور، في "شعور" عميق، وفي تجربة حدسية، وليس للحدس أن يتبرهن بالأدلة. إنه حدس وكفى. وقيمته الأنطولوجية، إذا صح القول، لا تستلزم تحقيقًا خارجيًا. يقول لامي: "إن الشعور بالحياة الآنية، لا يسلّم بحقيقة أخرى غير حقيقته، فليس عليه، بالتالي، أن يتوافق مع أية حقيقة أخرى"[71].

ليس هذا التوكيد خاليًا - على ما نعتقد - من التشابه. لأن المسألة ليست مسألة علم بشعور، وإنما مسألة علم بحقيقة واقعية. وقد يكون بوسعنا القول إننا، هنا، أمام قصدية

---

(66) ب. لافي، مشكلة المصير، ص 29.
(67) المرجع نفسه، ص 38.
(68) المرجع نفسه، ص 148.
(69) المرجع نفسه، ص 161.
(70) المرجع نفسه، ص 165.
(71) المرجع نفسه، ص 31.

روحانية تقع خارج أي إثبات ممكن. أما البرهنة، بالمعنى الضيق للكلمة، فلا دور لها سوى ردّ الاعتراضات، وإزاحة العقبات، وتخليص الحدس مما يعوق توكيده.

الحقيقة الحدسية لا تضع نفسها إذن وضعًا مجانيًا؛ وإنما هي تضرب بجذورها في أغوار النفس، بقدر ما تفلح في التحرر من الوساوس الكاذبة.

والآن، إليكم نظرية في خلود النفس عرضها رينيه شيرر. إنها تتيح لنا المجال رحبًا للكشف عن لعبة البراهين والبراهين المعاكسة، وهي لعبة بارعة يبذل شيرر جهده لكي يجد "مشروع حل شخصي"[72] لمشكلة الآخرة بعد الحياة الدنيا. وهذا الإيضاح ذو مغزى عظيم، من حيث أنه يبرز الطابع الفردي للاعتناق الميتافيزيقي، والأواصر الحميمة التي تربط بين الفكر والمفكر. والمشروع المقترح يعترف بوضوح بأنه ليس في نيته أن يبرهن على الخلود، طالما أن هذه المشكلة ليست "خاضعة لحكم برهان قاطع". وهذا الأمر يتيح لنا أن نفهم أن شيرر لا يرمي إلى توكيد خلود النفس توكيدًا مطلقًا. بل إنه لا ينفي **الإمكان المنطقي** للدعوى المضادة. يقول: "نحن لن نلوم... سارتر لأنه نفى بقاء الإنسان بعد الموت، لأن هذا البقاء سنلقى عناء كبيرًا في البرهان عليه"[73]. ولكن، كما أننا نتكلم لنقول شيئًا ما، كذلك المفكر يناقش ويحاجج ليخلص إلى حقيقة. فما هي إذن الحقيقة التي يعتزم مشروع شيرر أن يثبتها؟ ليست هذه الحقيقة، في أرجح بالظن، تعليقًا بلا شرط للحكم في مسألة الآخرة. إنها، بالأحرى، محاولة لإماطة اللثام عن التناقض الباطن في فلسفة تدافع عن بعض القيم الروحانية، وتنفي، في الوقت نفسه، وجود الله وخلود النفس.

ليس صحيحًا، في رأي شيرر، أن الإنسان يطيل أمد الحياة إلى ما بعد الموت، لأنه يحب الحياة حبًا يفوق كل شيء، وليس أدل على ذلك من السلسلة الطويلة من الشهداء ومن حوادث الانتحار[74]. فالإنسان يحب الحياة إذن، لا حبًا بها بذاتها، وإنما يحبها من أجل القيم التي تحملها. ويقول شيرر موضحًا: "الحياة والموت والقيمة تشكل ثالوثًا، ولا يسعنا أن نفهم حدًا من هذه الحدود بمعزل عن الحدين الآخرين"[75].

---

(72) ر. شيرر، "الفيلسوف الحديث"، ص 143.

(73) المرجع نفسه، ص 150.

(74) المرجع نفسه، ص 144.

(75) المرجع نفسه، ص 145.

والحال أن فكرة خلق القيم على بني الإنسان، هي الفكرة، التي تكون بمثابة القاعدة، التي يقوم عليها موقف سالب، يمثل الفكر المعاصر على نحو كافٍ. ويقول: "سواءً أكان الوجود واقعة جمعية، كما هو الأمر في التصور الماركسي، أو كان واقعة فردية على نحو قطعي، كما في المنظور الوجودي، فإن واقعة تثبت وتتأكد: غياب الله، الله لم يعد يفيد في شيء. ويتلاشى الخلود بتلاشيه"[76]. غير أن هذا القول بأن الله ميت، وبأن كل شيء يأتي من الإنسان، يتضمن تعارضًا منطقيًا خطيرًا. لأن الإنسان لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل قيم تتجاوز هذه الحياة. فلو كانت هذه القيم قد خلقتها الحياة نفسها، لفقدت التضحية كل معناها... والواقع أننا "لا يمكن أن نسلم منطقيًا بأن الحياة تخلق قيمًا من أجل متعة - أو ترف - التضحية في سبيلها بعد ذلك. إن معنى القيمة المخلوقة خلقًا إنسانيًا هو معنى متناقض"[77].

إننا نعتقد بأن هذا التوكيد الأخير يؤلف الحبكة، التي تصل لحظة النقد بلحظة التوكيد، في محاجة شيرر. إن عقدة المسألة كلها تكمن في مدى الأهمية الحقيقية، التي يريد شيرر أن يضفيها على هذا التوكيد. فإذا أخذنا هذا التوكيد على نحو ما يظهر للنظرة الأولى، كان يعبر عن حقيقة ضرورية. وتجد الصورة المطلقة التي يتخذها، مسوغًا لها في أنه يتبرهن، على نحو من الأنحاء، بالخلف. وهو، في هذه الحالة، يعني أن القيم مطلقة. ويؤلف المقدمة الأولى من استدلال منتج. وهذه هي المقدمة الثانية: الحياة الدنيا لا تكفي نفسها، ولا تسد حاجتنا. "فلا بد أن يكون للموت نوره، وأن يكون بابًا مفتوحًا على عالم آخر. وبغير هذا لن تكون قيم العدل والرحمة والمحبة... إلا وهمًا لا طائل تحته"[78]. وفي اعتقادنا أنه كان يمكن لهذا الاستدلال أن يستجمع في قياس دقيق كما يلي: إذا كانت النفس فانية، كانت القيم وهمًا. والقيم ليست وهمًا، إذن النفس ليست فانية. ها هو ذا الخلود مثبتًا إثباتًا لا تشوبه شائبة. وإذا كان شيرر لا يعرضه على هذا النحو، فذلك لأن لديه أسبابًا مختلفة تجعله لا يفعل ذلك. أما نحن، فإننا نؤكد أن هذه الأسباب لا يمكن أن تكون كامنة في ارتياب في العملية الصورية، التي تستخلص النتيجة من المقدمتين. لأن الاستنتاج غير الشرعي يتقوض حتمًا، ويعيدنا إلى المعطيات قبل تركيبها. يجب إذن البحث عن هذه الأسباب،

---

(76) المرجع نفسه، ص 146.

(77) المرجع نفسه، ص 147.

(78) المرجع نفسه، ص 153-154.

إما خارج الدليل المعروض، أي في دليل ثانٍ يبرهن على الإمكان الواقعي لفناء النفس، أو في بنية المقدمات نفسها، فلندع الفرضية الأولى (التي كان يمكن أن تكون، مع ذلك، مثيرة للاهتمام) جانبًا، لأن نظرية شيرر الصريحة لا تأذن لنا حقًا بأن نغامر بذلك. فلا يبقى أمامنا إلا أن نعود إلى المقدمتين، المقدمة التي تنظر إلى الخلود على أنه تكملة ضرورية لقبول القيم، والمقدمة التي تقرر تناقض معنى القيم المخلوقة إنسانيًا. فلنبدأ بالمقدمة الأولى. يقول شيرر: "العدل هو أساس القيم". والحال أن العدل "يبدو لنا موضع هزء في بعض النظريات الحديثة العهد، التي تنفي البقاء بعد الموت". والحق أن الإنسانية، في المنظور الماركسي والشيوعي تؤلف كلًا يتقدم باتجاه سعادته الأخيرة. يقول شيرر: "إن هذا المعنى لا ينقصه الاتساق ولا العظمة، ويجعل من الشيوعية الدين الوحيد للخلاص الكلي، الذي عرفه التاريخ، في أرجح الظن، إلى جانب المسيحية. ولكنه معنى يرتكز على فرضين مسبقين أقل ما يقال فيهما أنهما موضع شك: الفرض الأول هو أن الجماعة فوق الفرد، وهذا يناقض تجربة من أعمق تجاربنا، ألا وهي تجربة استقلالنا الشخصي. والفرض الثاني هو أن الإنسانية سائرة، من تقدم إلى تقدم، نحو السعادة الأخيرة للمجتمع الخالي من الطبقات ... فإذا سلمنا، على العكس من ذلك، بأن للشخص الإنساني قيمته بذاته، وبأن تقدم الإنسانية لا تحتمه مسيرة قدرية، غدت فرضية البقاء الفردي بعد الموت ضرورية. لأنه يجب أن يكون المرء أعمى أو مجنونًا لكي يؤكد، في الحالة الراهنة للأمور، أن كل واحد ينال، بالقسط، نصيبه من السعادة الذي يستحق"[79].

هذا، وحده، لا يبرهن، في رأي شيرر، على أن النفس خالدة حقًا. لكن هذا يبرهن، على كل حال، على الصلة الوثيقة بين العدل والبقاء. وهذا هو السبب الذي يجعل الدليل ينتهي إلى هذه النتيجة، وهي "أن كل فلسفة حسنة النية، أو صادقة، لا بد... أن تفضي إلى حلّين ممكنين:

"إما رفض فرضية البقاء الفردي، والتضحية معه بقيمة العدل، أساس القيم الأخرى، فلا يبقى حينئذ أمام الإنسان إلا أن ينجح في هذه الفرصة الوحيدة، أي حياته بكل الوسائل، حسنة كانت أو سيئة دون تمييز".

---

(79) المرجع نفسه، ص 149.

"أو الرضى بالعدل قيمة أساسية والتسليم معها بفرضية للبقاء، تكون منه (أي العدل) بمثابة التكملة الضرورية"[80].

هل هذا يعني أن هذه القضية العنادية تمثل الكلمة الأخيرة في المسألة؟ نحن لا نعتقد ذلك. لأن مشروع شيرر، في هذه الحالة، سيكون - ويا لها من مفارقة! - طريقة لدعوة من ينفي الخلود إلى أن يكون منسجمًا ومنطقيًا مع نفسه، فيتخلص من كل قيمة. إن "الحل الممكن" الأول ليس، في الحقيقة، ممكنًا ومقبولًا إلا على المستوى الصوري. أما على مستوى الوجود، فهو حل ممتنع امتناعًا مطلقًا، لأن قاعدته التي يرتكز عليها هي تصور عن القيمة متناقض منطقيًا. ويكون تدخل المقدمة الأولى ضروريًا إذن لإخراجنا من ردب الفروض. وبفضل هذه المقدمة يتم التركيب، ويتضح أن خلود النفس هو الحل الوحيد الممكن. والخلاصة أنه إذا كان العدل حقيقة واقعية، فالنفس خالدة. وحقيقة العدل الواقعية غير مضمونة إلا بحدس قيموي، باللجوء إلى مجال فوق التجربة، باتخاذ موقف على صعيد القيمة. وهذا ما يفسر، في اعتقادنا، السمة غير البرهانية في دليل له كل مظاهر برهان قاطع وحاسم. فكأن قوة البت والإقناع فيه معلقة بحلّ مشكلة تستلزم من شيرر توضيحًا جديدًا.

أما موقف ياسپرز من خلود النفس فيوصف أحيانًا بأنه ضرب من اللاأدرية[81]. ويجري دوفرين وريكور مقابلات بين نصوص من مؤلفات فيلسوف العلو متعارضة في ظاهرها، فيلحان على الجانب الموجب في موقفه من عدمية نيتشه أو هيدغر. ويتوقف جوليفيه، بدلًا من ذلك، عند الوجه السالب من نظرية ياسپرز، ويتساءل إذا لم تكن "ميتولوجيا للخلود"[82].

وإليكم بعضًا من نصوص ياسپرز، التي تقتطف من أجل تسويغ تأويل فكره تأويلًا لاأدريًا: "من المستبعد جدًا أن يكون هناك خلود، إذا فهمنا أن هذا الخلود ديمومة زمانية تتخذ صورة ما من الصور المحسوسة والتجربية، استمرارًا لذكرى حياتنا

---

(80) المرجع نفسه، ص 150.

(81) يُنظر: ميكيل دوفرين وبول ريكور، **كارل ياسبرز وفلسفة الوجود**، ص 306. يُنظر أيضًا: ر. جوليفيه، **مشكلة الموت**، ص 69

(82) د. جوليفيه، **المفصل في الفلسفة**، ص 70.

الحاضرة"[83]. "لا أستطيع أن أؤكد أن الوجود يتلاشى في الموت، كما في لحظته الأخيرة، لأنه ينقطع عن الوجود التجربي"[84]. "من المؤكد أن ما يبقى من شيء فكري في المفهوم الميتافيزيقي للخلود يمثّل دائمًا بصورة وجود تجربي يقع في الزمان؛ غير أن هذا الرمز، في وعي الموجود الخالد، ينغمر في يقين الحقيقة الواقعية، التي هي الحضور"[85]. "ليس الوجود على الجانب الآخر من الموت في الزمان، وإنما هو في العمق التجربي الحاضر بما هو الأبد"[86].

هل نستطيع القول، الآن، إن تفسير هذا الضرب من اللاأدرية يكمن أيضًا في اصطراع البراهين المتضاربة؟ إن إعلان ياسپرز وقوفه ضد كل برهان قائم على القسر في الميتافيزيقا يفاقم أيضًا صعوبة مثل هذا التفسير. ومع ذلك فإننا نذكر بأن البرهان لا يرمي إلى إكراه الناس على اعتناق ما برهن عليه، وإنما يرمى إلى التصديق على موقف متخذ. وعندما يؤكد ياسپرز فكرة دون أن يبرهن عليها، فإنما يؤكدها بوصفها بداهة وجودية تنبثق من وجداننا في أثناء تأمل متصل. فهي، شئنا أم أبينا، بداهة ذاتية، بل إنها قابلة لأن تمحى بفعل تجربة جذرية جديدة.

ولكن هل ينبغي حقًا أن نسلم بأن تصور الخلود عند ياسپرز تصور ينم عن نزعة لاأدرية؟ يخيل إلينا أنه تصور ينبذ بوضوح التصور "الأسطوري" عما بعد الموت، وعن البقاء الشخصي، الذي يدوم على نحو غير محدود. إن هذا "الإخفاق" لضروري من أجل انفتاح الوجود على العلو. وتصور ياسپرز يؤكد، بالعكس، أن الموت لا يقضي علينا قضاءً تامًا. وهذا الأمر لا يعني أن ياسپرز ينكص على عقبيه، فيقبل ما سبق أن رفضه. فالخلود يبقى أبدية مدركة في "اللحظة الوجودية"، ورمزًا صامتًا. وعلى هذا النحو نجد أن لاأدرية ياسپرز المزعومة تولد من التعبير عن فكره بلغة معينة، ومن نقل موضع هذا التعبير إلى المستوى الديني. ولا يكمن خطر مثل هذه العملية في أنها تقلل من شأن أصالة موقف ياسپرز وحسب، وإنما يكمن أيضًا في أنها

---

(83) نقلًا عن دوفرين وريكور، **كارل ياسبرز**، ص 70.

(84) المرجع نفسه، ص 305.

(85) المرجع نفسه، ص 306.

(86) ر. جوليڤيه، **المفصل في الفلسفة**، ص 68.

تضع النظريات المختلفة على سرير پروكوستس[87]. ويمكن لهذا التصور، على أية حال، أن يلحق الاضطراب بالوجه الأصيل لتصور الخلود عند أكثر الفلاسفة اتصافًا بالعقائدية المذهبية، مثل اسپينوزا، أو هيغل، أو لاڤيل. إن لاڤيل، على سبيل المثال، يشعر دائمًا بأنه على صعيد واحد مع الوجود[88] والحقيقة. وهذا لا يقلل من توكيده "السمة الأسطورية" في كل تأويل زماني خالص للعلاقة بين الموت والخلود[89]. يقول: "هذا (أي الخلود) ليس، بأي حال من الأحوال، حياة باقية على الدوام: وإنما هو حياة يتعين على الموت أن يضع لها حدًا على وجه التدقيق، لكي يتسنى لها بكاملها أن تنال معنى يخلدها، بدلًا من أن تظل تمتد وتمتد كما بدأت"[90]. ويشبه لاشيزري طريقة لاڤيل في الكلام عن وعي الأبدية بطريقة برونشڤيغ[91]، ويتساءل سياكا إن لم يكن لاڤيل "أقرب إلى شكل من أشكال وحدة الوجود الحركية منه إلى مذهب التأليه المسيحي"[92].

ونحن نعتقد أنه ربما كان ينبغي - من أجل تجاوز مثل هذا الالتباس - أن يكف الفيلسوف عن إزالة القناع عن الأساطير، وأن يكف عن مغازلتها، في الوقت نفسه، وكأنه دون جوان في مجال الدين، بحسب ملاحظة دوفرين وريكور عن ياسپرز[93]. كما ينبغي أن يقوم راضيًا بتوضيح مفرداته ومصطلحاته توضيحًا دقيقًا جدًا، فلا يخلط بين الخلود وبين أبدية النفس. ولنلاحظ أن غوبلو كتب بمناسبة تعبير **خلود النفس** في قاموس لالاند ما يلي: "ليس هذا 'الخلود' ديمومة تبدأ بعد انفصال النفس عن الجسد فلا تنتهي أبدًا (يقال بهذا المعنى الحياة الآتية)؛ إنما الخلود كان للنفس حياة لازمانية، حياة ليست خاضعة لقوانين الديمومة، فلا يبقى عندها لا قبل، ولا بعد". غير أن هذا التحفظ، وهذه المعارضة - كما يقول لالاند - "قد شجبا بالإجماع في

---

(87) پروكوستس، أو پروكروستس، من شخصيات الأساطير اليونانية. كان قاطع طريق يقبض على المسافرين، ويعذبهم بأن يمددهم على سرير ثابت، ثم يقصر أطرافهم، أو يمطها، لكي تصبح جميعًا على قياس واحد، هو قياس السرير. (المترجم)

(88) لوي لاڤيل، **في الوجود**، ص 13.

(89) لوي لاڤيل، **في النفس البشرية**، ص 487.

(90) المرجع نفسه، ص 487.

(91) ب. لاشيزري، **الأنا والعالم والله**، ص 125.

(92) م. ف. سياكا، **مشكلة الألوهة والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة شي - روي، ص 214.

(93) المرجع نفسه، ص 391.

جلسة 2 تموز/ يوليو 1908. فالكلمة المناسبة للفكرة المعينة على هذا النحو هي **أبدية**"[94]. لا مراء في أن النسيان مرض من أمراض الفلاسفة.

4 - خاتمة

يدلنا عرض هذه النظريات القليلة، والمتردّدة تقريبًا في توكيد الخلود أو الحياة الآتية، على أن الفيلسوف لا يؤكد إلا بقدر ما يبرهن. أما تعليق الحكم **السلبي** فلا يعفيه من كل برهان، إلا لأنه يقع خارج كل توكيد. ولكن، لما كان البرهان إما قاطعًا أو غير قاطع، كان لا بد للجانب المشكوك فيه من النظرية أن يولد، ليس من برهان واهٍ متهافت، وإنما من الانتصار الغالي الثمن تحققه بعض البراهين على غيرها من البراهين. وإذا كان من المسموح به حقًا الكلام عن الإنسان الحديث، على وجه العموم، والقول بأنه لا يؤمن بخلود نفسه، إلا من جهة المحتمل وحسب، كنا مضطرين إلى الاستناد على إحصاء معين للأصوات، التي مع، والأصوات التي **ضد**[95]. مهما يكن من أمر، فإنه يمكن ردّ البواعث الرئيسية، التي تمنع برهانًا على الخلود من الوصول إلى نتيجة قطعية مطلقة، إما إلى الحد الذاتي، الذي يتصف به البرهان نفسه، أو إلى إمكان القطيعة بين لزوميات الفكر وبين أهواء الواقع ونزواته.

أما الباعث الأول فقد عرضه غوبلو على الصعيد المنطقي، إذ قال: "الخلود هو سلب الموت؛ والموت هو سلب الحياة بدءًا من لحظة معينة، بحيث إن فكرة الخلود السالبة، في الظاهر، هي، في الحقيقة، فكرة البقاء الموجبة. إن **القضية السالبة**: 'النفس ليست فانية' **والقضية 'اللامحدودة'**: 'النفس خالدة' تعبران كلتاهما إذن عن **الحكم الموجب** بأن حياة النفس تستمر بعد أن تتوقف الحياة العضوية. ولكن، لاعتقادنا بأنه لا يتعين علينا البرهان على قضية سالبة، فإننا نستخدم دليلًا يكون في الواقع كافيًا لإثبات [قضية] سالبة. ونبين أن حال هلاك كائن عضوي لا تناسب جوهرًا بسيطًا. ينتج من ذلك تمامًا إن موت الجسد لا يمكن أن يقال على النفس، ذات الجوهر المتميز والبسيط، بحسب التعريف. ولا ينتج منه التوكيد الموجب لبقاء النفس"[96].

---

(94) لالاند، **المفردات**، مادة: الخلود.

(95) يُنظر: ليون يوب، **الفلسفة الاتحادية**، ص 229.

(96) غوبلو، **المفصل في المنطق**، ص 171.

هذا يعدل القول بأن البرهان "الميتافيزيقي" على سبيل المثال، يتوقف عند التوكيد: "النفس لا تموت مع الجسد"، لكنه لا يتجاوزه، ولا يسمح بتوكيد أنها تبقى بعده بقاءً لامحدودًا. فيمكن لها، في الواقع، أن تفنى لسبب أو لآخر.

أما الباعث الثاني للشك، الذي يؤثر، بالأحرى، في البرهان الأخلاقي، فهو مضمر في هذه الجملة الأليمة، التي يقولها ڤالانسان: "لو حصل المحال، وتجلى لي، على فراش موتي، بوضوح كامل، أنني أخطأت وانخدعت، وأن لا حياة بعد الموت، بل وأن لا إله، لما ندمت على أنني اعتقدت ذلك؛ ولخطر لي أن اعتقادي يشرّفني، وأنه إذا كان العالم شيئًا تافهًا وسخيفًا وجديرًا بالاحتقار، فتبًا له، وأن العيب ليس فيّ، إذا كنت ظننت أن الله موجود، وإنما هو في الله، بعدم وجوده"[97].

(97) أ. ڤالانسان، حول إيماني، ص 56.

الفصل السادس

الميتافيزيقا والاتساق الصوري

1 - الخطأ الصوري والتناقض

تلجأ النظرية الميتافيزيقية دومًا إلى برهان مطابق، فتجد فيه سندًا وأساسًا. غير أن هذا البرهان يتضمن، بدوره، لزوميات تنبع من بنيته الذاتية. لذلك ننتقل إلى دراسة البرهان الميتافيزيقي في حد ذاته: بقصد تحليل وجوهه، أو بالأحرى لحظاته. يعرّف لالاند البرهان بوجه عام بأنه "عملية تقود العقل بطريقة لا يتطرق إليها الشك ومقنعة كليًا (نظريًا على الأقل) إلى الإقرار بحقيقة قضية كان ينظر إليها في البداية على أنها موضع شك"[1]. ربما كان هذا التعريف يصف النهج التعليمي للعرض، أكثر مما يصف المسار الفعلي للاكتشاف. والواقع أن البرهان على حقيقة من الحقائق يقوم، قبل كل شيء، على **العثور** على هذه الحقيقة، وعلى إنشائها. وكشف النقاب الحقيقي عنها هو تقدم للبداهة، ورؤية جديدة، انطلاقًا من معطيات مكتسبة. والفيلسوف لا يعرض برهانه إلا متوجهًا بعرضه إلى الآخرين، ويعرضه على إنه إرجاع قضية مشكوك فيها إلى قضية يقينية. عند ذلك، يقفل راجعًا، ويجتاز طريق صعوده الحقيقي. ولكن يبقى، في الحالتين، أن البرهان على حقيقة إنما هو ربطها بحقيقة أخرى. ومن هنا ضرورة التمييز، في كل برهان، بين الاستدلال الشرطي-الاستنتاجي وبين البداهة الحدسية. وما نرمي إليه، في هذا الفصل، هو فحص الوجه الصوري من البرهان الميتافيزيقي، وهو وجه يرتبط حصرًا بمنطق اللزوم.

---

(1) أ. لالاند، **قاموس المفردات الفنية والنقدية في الفلسفة**، مادة: البرهان.

واستباقًا لنتيجة المناقشات التي ستلي، نقول إن كل تفكير ميتافيزيقي يلبي، واقعيًا وكذلك نظريًا، كل لزوميات الدقة الاستنتاجية. ونرجو أن نبين ذلك عن طريق فحص بعض النظريات الخاصة بالاستدلال الميتافيزيقي. ويمكننا تصنيف هذه النظريات المتضاربة في زمرتين رئيستين. الزمرة الأولى تنظر إلى استدلال الميتافيزيقيين على أنه تحت-منطقي، والثانية على أنه فوق-منطقي. وستثبت مناقشتنا أن هذا الاستدلال منطقي لا أكثر ولا أقل.

إن القول بأن استدلالًا ما فاسد من حيث الصورة يعدل القول بأنه متناقض. والعكس بالعكس. لأنه يكفي أن نحترم مبدأ عدم التناقض حتى نظل بمنأى عن الهجمات المنطقية. وكل السفسطات الصورية بمعنى الكلمة ترجع، في الحقيقة، إلى القول إن أ هي ب ولا-ب، في الوقت ذاته، ومن حيث العلاقة ذاتها، فلنوضح، مع ذلك، أن هذا لا يعني أننا نقيم المبادئ في الاستنتاج الصوري كلها على أساس مبدأ واحد. فنحن لا يهمنا كثيرًا سواء كانت المبادئ المنطقية مترابطة ذاتيًا أو كانت منفصلة انفصالًا تامًا. فالقول، مثلًا، بأن بوسعنا أن ننكر مبدأ الثالث المرفوع، دون أن نمس مبدأ الهوية، أو مبدأ عدم التناقض، لا يغير شيئًا مما قلناه للتو. وحتى لو سلمنا بضرورة إدخال المبدأ المستقل للقياس: "إذا كانت أ تتضمن ب، وب تتضمن ج، كانت أ تتضمن ج" من أجل فهم عمليات المنطق الصوري، فإن الفكر يظل غير قادر أن يطلق اسم سفسطة إلا على تناقض في الحدود. والواقع أنه لا يمكننا القول إن استدلالًا مشوبًا بمخالفة مبدأ القياس فقط يمكن أن يمثل خطأ صوريًا غير قابل للإرجاع إلى التناقض. لأن هذه المخالفة ليست سفسطائية، إلا بالنسبة إلى الذي يسلم بمبدأ القياس سلفًا. ويكفي أن نسلّم به، حتى تكون كل قضية تناقضه متناقضة. وهذا يعني أن التناقض صوريًا هو تناقض مع حقيقة سبق التسليم بها، لا مع حقيقة افترض الآخرون أنها بديهية بداهة كلية. وتكمن المسألة كلها في معرفة إن كان الفيلسوف يجري استدلاله أحيانًا خلافًا لقوانين الاتساق، أي إن كان يتناقض نافيًا ما يؤكد.

ولنذكر بأن لزوم الدقة ليس معيارًا منطقيًا، إلا لكونه، قبل ذلك، واقعة نفسانية. فمن الملاحظ عمومًا أن لا أحد يقع في التناقض عالمًا بأنه يقع في التناقض. ويمكننا أن نضيف: ومعلنًا بأنه لا يقع في التناقض. ولكن، هل يمكن للإنسان أن يقع في

التناقض دون علمه؟ هذا ممكن تمامًا، لأن الخطأ، حتى الخطأ الصوري، خطأ إنساني. غير أننا إذا أقنعنا المخطئ بخطئه، لم يعد بوسعه أن يستمر فيه. ويقول المثل اللاتيني أيضًا إن الاستمرار في الخطأ من الشيطان. ومن هنا نستطيع أن نستنتج أنه إذا ردّد بعض الفلاسفة استدلالًا وُجِّه النقد إليه عشرات المرات لأنه مخالف للمنطق، فذلك لأنهم يسلّمون بصحة هذا الاستدلال، التي لا يأتيها الباطل من خلف ولا من أمام. فليس لأحد إذن أن يزعم أنهم يقعون في التناقض. وربما كان هذا كله مفرطًا في التجريد. فلننظر في المسألة عن كثب.

ليس الفيلسوف معصومًا من الخطأ، حتى في مجال الفلسفة. ويروي پاپيني في موضع من المواضع خط سيره الفكري، فيقول إنه بدأ بتبني المثالية، وفيما بعد تبنى مذهب الذات الوحيدة. فلا بد أنه اعتقد بأنه الكائن الوحيد الموجود حقًا. ولما كان الله الموجود هو الأحد، فقد وضع پاپيني نفسه على أنه الله. فلما اكتشف ذات يوم خطأ في استدلاله، الذي ينهج نهج المذهب المثالي، انهار البناء، الذي أنشأه، وعيناه تنظران. وهذا الأمر أكرهه على التصريح بقوله: كنت أعتقد أنني إله، فتبين لي أنني أحمق وغبي.

ولغيره من المفكرين زلات أقل خطرًا. غير أن الأغلاط العرضية، التي تكاد تكون تافهة، تنتشر انتشارًا واسعًا في كتابات الفلاسفة من ذوي الاختصاص. وسواء أكانت هذه الأغلاط مادية أو صورية، فإن مرتكبيها مستعدون دائمًا للاعتراف بها. فبرهييه، على سبيل المثال، يظل مؤرخًا بارزًا للفلسفة، وإن كان قد كتب أن هوسرل توفي "بعد الحرب بقليل، في سنة 1945"[2]. وفرانك غرانجان، يتناول من جديد "التمييز الذي ابتكره كانت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية"، فيشرح النظرية الكانتية، واضعًا ما كان كانت يعده تركيبيًا على وجه التحديد على أنه حكم تحليلي. يقول غرانجان: "من الواضح أن الأحكام التحليلية لا تؤلف تسلسلًا حقيقيًا من الحدود... فعندما أقول: كل الأجسام ذات وزن، فإن قضيتي ليست لها قيمة علمية أكثر ولا أقل من المعادلة: 3 × 2 = 6"[3]. وإنه لمن الغريب أن نلاحظ أن كلمة "تحليلي" ترد بدلًا من كلمة "تركيبي"، في الموضوع ذاته، في ترجمة بارني الفرنسية لكتاب **نقد العقل**

(2) إ. برهييه، **الموضوعات الراهنة في الفلسفة**، ص 16.

(3) ف. غرانجان، **العقل والرؤية**، ص 59-60.

الخالص[4]. وهيدغر عُدَّ ذا نزعة مادية وغير ذي نزعة مادية في كتاب واحد بعينه لبردايف[5]. ورينيه شيرر يعرض التصور الأفلاطوني، حول صفة قابلية التعلم التي تتصف بها الفضيلة، في هذا القياس المزدوج:

كل علم قابل للتعلم

الفضيلة هي علم (أو ليست علمًا).

إذن الفضيلة هي (أو ليست) قابلة للتعلم[6].

من الواضح أن النتيجة السالبة هنا ليست شرعية، إذا أخذنا المقدمة الكبرى بمعناها الصريح، أي بوصفها كل-جزئية؛ لأن القياس من الشكل الأول لا يكون منتجًا، إلا إذا كانت المقدمة الصّغرى موجبة. لقد كان يتعين أن نسلم بترادف الحدّين "علم" و"قابل للتعلم"، لنتمكن من عكس الكبرى إلى قضية كلية، فنحصل على الضرب (Camestres) من الشكل الثاني.

بوسعنا أن نواصل بلا نهاية هذه اللائحة من **الهفوات**. ومن المؤكد أننا قد ارتكبنا بعضًا منها، في هذه الصفحات، دون علمنا. غير أن الخطأ الهامشي ليست له أية دلالة فلسفية، لأنه لا يؤلف لب النظرية أو المحاجة. إن ما تهمنا معرفته هو إن كان يوجد تناقض صارخ في صميم التصور الأساسي، الذي يمثل ثابتًا من ثوابت الفكر الفلسفي. إن المسألة هي الفحص عما إذا كان مذهب التأليه الديني أو مذهب الإلحاد، ومذهب الروحانية أو مذهب المادية، ومذهب الواحدية أو مذهب الإثنينية، مدانًا ومرفوضًا من جانب المنطق الخالص. من المؤكد أنه لا يسع ذا النزعة الروحانية إلا أن يحكم على النظرية المادية بأنها كاذبة. لكنه، عندما يحكم عليها بأنها متناقضة، فإنه يدعي أنه لا يستند إلا على معايير الفكر المتسق وحدها، وهي معايير يفترض فيها أنها مسلم بها من جانب خصمه تسليمًا صريحًا. وهذا يتضمن أن كل خطأ يمكن تجنبه، على الأقل على الصعيد النظري، ويمكن إرجاعه الى استدلال كاذب. والواقع، كما يقال، أنه: "عندما ترجع إلى الأصل، نلاحظ أن كل حكم خاطئ هو حكم **نظري**، وأن الخطأ

---

(4) كانت، **نقد العقل الخالص**، ترجمة بارني، راجعها ونقحها ب. أرشامبو، ج 1، ص 43.

(5) ن. بردايف، **الحقيقة والوحي**، ص 14، 119.

(6) ر. شيرر، "الجدل الأفلاطوني في علاقاته مع القياس ومع الطريقة الديكارتية"، **مجلة اللاهوت والفلسفة** (1948)، ص 28-29.

لا يتسلل إليه إلا بواسطة استدلال صريح أو ضمني، يكون الخطأ بمثابة نتيجته... وإذا جرى التعبير عن خطأ بصيغة حكم في الحياة الواقعية، فإنه ينشأ دائمًا من استدلال ما غير شرعي، أي من سفسطة[7].

سوف نرى أن هذا التحليل تبسيطي، وأنه يخفق في تفسير تضارب المذاهب والنظريات في الفلسفة.

لقد نحينا جانبًا هذه التناقضات الصغيرة، التي يمكننا أن نلتقطها، هنا وهناك، في زوايا المذاهب الفلسفية، لأنها تظل قابلة لأن يعترف بها أصحابها. وننحي أيضًا التناقضات المزعومة الناجمة عن تطور الفيلسوف نفسه. فمعظم الفلاسفة، من أفلاطون إلى سارتر، يبدلون مواقفهم، ويمرون بمراحل متتالية، ويتجاوزون أنفسهم ليبلغوا حقائق يعتبرونها أكثر عمقًا. فليس واردًا إذن الحديث عن تناقض عند أفلاطون، أو أوغسطين، أو كانت، أو ماركس، أو هوسرل، أو ماريتان، بذريعة أنهم لا يرددون في أعمالهم الناضجة ما أكدوه في كتاباتهم أيام الشباب. ولعل ألكييه كان على حق إذ قال: "لا شيء يسمح... بالافتراض قبليًا أن نظرية ديكارت قد ظلت على حالها من 1619 إلى 1650، اللهم إلا الرأي المسبق، الذي راج منذ عهد برغسون، والذي يقول إن كل فيلسوف يقضي حياته في حصر حدس واحد وأساسي والتعبير عنه. ونحن نقر ونعترف بأننا لم نتمكن من أن نجد معنى لهذا التوكيد"[8]. ونحن نلاحظ، في الواقع، عند برغسون بالذات، أن تصور الله في **منبعا الأخلاق والدين** يختلف عن هذا التصور في **التطور الخالق**، وليس هذا وحسب، وإنما نجد أن معنى الحدس - وهو معنى أساسي عنده - لم يحافظ على قسماته الأولى. ومع ذلك، نحن لا نقول إن برغسون يقع في التناقض، وإن ارتضى دائمًا إعادة طبع كتبه كلها، دون أي تعديل. لقد أعاد طباعتها وفاء لماضيه أو **للتاريخ**، لا وفاءً لفكره الذي انتهى إليه. ومن هنا، نستنتج أن التناقض لا يكون تناقضًا حقيقيًا، إلا إذا ظهر في نسيج نظرية، تضع نفسها واحدة، ودون تفاصيل. وإذن فنحن إنما ننفي وجود التناقض في الميتافيزيقا، بهذا المعنى. أما أولئك الذين يذهبون مذهبًا معاكسًا فليسوا كلهم علماء نفس أو مناطقة وضعيون، وإنما بينهم أيضًا عدد من كبار المدافعين عن الميتافيزيقا. والفرق

---

(7) ش، لاهر، **دروس في الفلسفة**، ج 1، ص 556.

(8) ف. ألكييه، **الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت**، ص 11.

بين هؤلاء وأولئك أن أولئك يدينون الاستدلال الميتافيزيقي في ذاته. على حين أن هؤلاء يدينونه عند خصومهم. فلنرَ كيف.

2 - منطق العواطف في الفلسفة

إن لريبو رأيًا معروفًا في "منطق العواطف". والحق أنه ليس رأيًا شديد الوضوح. ذلك أن ريبو يبدأ بالتصريح بأن صور الاستدلال الوجداني أو الانفعالي "قد طواها النسيان، أو حظرها المناطقة، أو صنفت خطأ في عداد السفسطات"[9]. ويختتم دراسته بقوله: "المناطقة الخلُّص يصدرون على منطق العواطف حكمًا بالإدانة مبرمًا لا تردد فيه. أما علماء النفس فيحكمون بأن له (أي لمنطق العواطف) الحق في الوجود، لأسباب فردية وعامة"[10]. فكأن عالم النفس يستطيع أن ينسى المنطقي القابع في صميمه! لكن ريبو لا يقول لنا بوضوح، على كل حال، إن كان منطق العواطف يحترم قواعد اللزوم المنطقي أم لا. وإنما يكتفي بأن يبدي ملاحظة بقوله: "من السفسطات ما ليس فيه شيء من الانفعال، ومن الاستدلالات الانفعالية ما ليس من السفسطة في شيء. فمنطق العواطف والسفسطائية ليسا متطابقين، إلا في بعض النقاط"[11]. وهذا الأمر لا يحول، في رأي ريبو، بين هذا المنطق وبين المحافظة على وحدته عبر تطبيقاته المتعددة وصوره المتباينة. يقول ريبو: "آليته هي هي في كل وقت - ألا وهي التوفيق بين أحكام قيمة وبين نتيجة هي في حقيقتها رأي مسبق..."[12]. غير أن ريبو يسلم، في كل حال، بأن "مبدأ التناقض، الذي يسود المنطق العقلي، مبدأ غريب عن منطق العواطف"[13]. ويورد أمثلة على ذلك، منها مثال أولئك الناس الذين يدعون، صادقين مخلصين، إلى تعاليم دين يقوم على المحبة والرحمة، كالمسيحية والبوذية، والذين يلجؤون، في الوقت نفسه، إلى العنف، وحتى إلى القسوة، إزاء جاحدي الإيمان؛ ومنها مثال أولئك المسلمين، الذين يصلون أمام ضريح أوغسطين في مدينة عنابة الجزائرية، وكأنهم يصلون أمام قبة ولي من "المرابطين"؛ ومنها مثال

---

(9) ت. ريبو، **منطق العواطف**، ص 7-8.
(10) المرجع نفسه، ص 194.
(11) المرجع نفسه، ص 30.
(12) المرجع نفسه، ص 190.
(13) المرجع نفسه، ص 55.

بعض الكاثوليكيين المؤمنين، الذين يمارسون عمليات من نطاق السحر والتنجيم، وهي، في رأي الكنيسة، من عمل الشيطان[14]. ثم يقول ريبو، في سبيل مزيد من الدقة والوضوح: "هل في مثل هذه الحالات - التي تملأ الحياة وتملأ التاريخ - تناقض حقًا؟ والجواب يكون بنعم، إذا حكمنا عليها من وجهة نظر العقل، مبدأ النظام الذي يستلزم في الفرد الوحدة والاتفاق مع الذات. والجواب يكون بلا، إذا لم نرَ في الإنسان إلا طبيعته الوجدانية الانفعالية: عندئذ يكون مبدأ التناقض بلا معنى، ولا قيمة، ولا يجوز استخدامه شرعًا"[15].

إننا لعلى مثل اليقين من أن ريبو - لو كلف نفسه عناء توجيه سؤال منهجي لهذا المسلم الذي يصلي أمام ضريح أوغسطين - كان سيكشف لديه تصورًا معينًا عن الدين، ونوعًا من التقدير لأوغسطين، وهو تصور يتيح له - سواء أكان ذلك خطأ أو صوابًا - أن يجد مسوغًا لصلاته، دون أن يقع في التناقض، لا عقليًا ولا عاطفيًا. كذلك فإن المسيحي **الصادق**، الذي يتصرف بقساوة إزاء جاحد الإيمان، يملك مفاهيم خاصة عن المحبة، والعدل، والحق الإلهي، ومسؤولية المؤمن في هذه الحياة الدنيا، وهي مفاهيم - سواء أكانت صائبة أو مخطئة - تعين سلوكه تعيينًا حتميًا. فريبو لا يجد التناقض، إذن، إلا حيث يخرجه من تعريفاته الذاتية، وحيث يتخيل أنه موجود.

ويرى ريبو أن منطق العواطف موجود أيضًا عند الفيلسوف، الذي ينشد البرهان على خلود النفس، وليس عند المؤمن الساذج وحسب. يقول: "إن الاعتقادات، أو الأفكار، أو النتائج ذات العلاقة بالحياة الآتية هي أمثلة ممتازة على الاستدلالات الخيالية، وعلى الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وعلى رحلة الاكتشاف، التي تقوم العاطفة فيها بدور الربان"[16]. هنا، لا يعود الاستدلال أداة تخمين من أجل الاكتشاف، بل يغدو تسويغًا، أو مرافعة. إنه يظل في جوهره وجدانيًا انفعاليًا، ولكن متخذًا مظهر المنطق العقلي، ولابسًا قناعه. وهذا الاستدلال شائع جدًا، في رأي ريبو، عند اللاهوتيين، وحتى عند الفلاسفة. فهؤلاء الفلاسفة "يتظاهرون بأنهم اكتشفوا رأيهم عن طريق النمو التلقائي لجدل بارد، خالص، لا واعٍ البتة؛ في حين

(14) المرجع نفسه، ص 56.
(15) المرجع نفسه، ص 58.
(16) المرجع نفسه، ص 98.

أنهم، في الحقيقة، يدافعون عن دعوى مسبقة، عن إيحاء، وفي أكثر الأحايين عن أمنية قلبية، مجردة وخاضعة لفحص دقيق، دفاعًا مؤيدًا بحجج لاقوا عناء ومشقة في البحث عنها". ويستطرد ريبو قائلًا: "فلنلاحظ أن كاتب هذه الفقرة، وهو نيتشه (**ما وراء الخير والشر**، الفصل 1)، الذي يستشيط غضبًا على "رياء كانت المسن ونفاقه، الذي يشدنا إلى مسالك الجدل الملتوية، التي تقوده إلى أمره المطلق"، هو نفسه مثال ممتاز على هذا النقص الخطير. ففي كل حالة من هذا القبيل تكون الصورة صورة المنطق العقلي. فبنية الاستدلال تكون راسخة، خالية من الثغرات، لا تشوبها شائبة، ولكن حالة من أحوال النفس تفوق العقل هي التي تمسك بزمام المبادرة، وهي التي تتولى القيادة العليا. والذي يبدو في الظاهر برهانًا قاطعًا، ليس إلا **تسويغًا**. فمنطق العقل يظهر وكأنه السيد، وهو الخادم في واقع الأمر"[17].

من حقنا أن نسأل ريبو ماذا يكون من أمر استدلال بنيته راسخة لا تشوبها شائبة، إذا كانت طبيعته ليست عقلية. من الصعب أن نعرف إن كان خطأ هذا الاستدلال، بما هو منهج نظري، يكمن في صورته، أم في استناده على مقدمات مجانية وحسب. لأنه لا يكفي القول بأن نتيجة الاستدلال الوجداني معروفة سلفًا، أو أن النتيجة موضوعة قبل المقدمات. فالمنطق العقلي ينهج النهج نفسه، في كثير من الأحيان. وريبو يعترف بذلك، لكنه يقول لنا إن "الفرق الأساسي بين الحالتين بغنى عن الإشارة إليه"[18]. وهذا يعني إما أن أسس البرهان الوجداني أسس تحكمية، أو أن نتيجته تنتج شرعًا من مقدماته. فلنفحص الحالتين.

إذا تحققت لزوميات الاستنتاج الصورية، واحترمت، فلم تخالَف، كان منطق اللزوم راضيًا ومكتفيًا. فليس له من مأخذ على قياس منتج صوريًا. ولكن بوسعه أن يتدخل، من جديد، ليسأل إن كانت المقدمات نفسها توضع على أنها بديهية، أو على أنها مبرهنة بقضايا أخرى. في الحالة الأولى يعلن أن هذا خارج عن نطاق اختصاصه. وفي الحالة الثانية يفحص دقة الانتقال. ولما كان المفروض في هذا الانتقال دائمًا أن يكون شرعيًا، فإنه - أي المنطق - يلتقي من جديد البداهات الحدسية التي لا يناقشها. والآن، لا يهمّ كثيرًا أن تكون هذه الحدوس تجربية أو عقلية أو عاطفية، لأنها - سواء

(17) المرجع نفسه، ص 114.
(18) المرجع نفسه، ص 63.

عبرت عن نفسها بأحكام وجود أو بأحكام قيمة - تضع نفسها على أنها صادقة. وعلى كل حال، إذا بدأت في البرهان على خلود النفس بالقضية الحدسية القائلة: "لا يمكن للوجدان الأخلاقي، الذي يستلزم إحقاق العدل، أن يخيب ظنه"، فليس المنطق الخالص هو الذي يمكنه أن يحكم عليّ. فأنا أملك هذا المنطق في ذات نفسي. إن ميتافيزيقيًا آخر هو وحده الذي يستطيع، باسم حدسه الذاتي، أن يكذبني. ويبدو أن ريبو نفسه يسلم بهذا، عندما يقول إن قاعدة الاستدلال الوجداني تكون في بعض الأحيان "مسلمة - اعتقادًا، رأيًا، رأيًا مسبقًا - أي مجموعة من الأفكار شبه المنظمة، يحسب أنها صادقة أو أفضل من أية مجموعة أخرى. وقوام العملية هو العثور على أسباب، يراها المؤمن متينة جدًا، ويراها غير المؤمن تافهة جدًا، يتعين عليها أن تبدد الشكوك. مثال: تسويغ 'العناية' الكامنة في كارثة أبادت بالجملة قومًا أتقياء"[19].

إن الأسباب التي "يراها المؤمن متينة جدًا" تجعل برهانه يقع خارج نطاق التناقض الداخلي. ولكن إذا كانت أسباب المؤمن "يراها غير المؤمن تافهة جدًا"، فلا يحق لريبو، بصفته عالم نفس أو منطقيًا، أن يبت" مسألة معرفة عند مَن مِنْ بين المؤمنين وغير المؤمنين يظهر الاستدلال الوجداني. وعلى هذا النحو نجد أن فحص الفرض الأول، القائل بأن منطق العواطف يحترم منطق الاتساق، يحيلنا على مسألة الحقائق الأولى، التي تضع نفسها قبل كل استدلال انفعالي أو عقلي.

أما الفرض الثاني، فدحضه أيسر من دحض الفرض الأول. لأنه هل بوسعنا حقًا أن نسلم بأن الانفعال يعطل قدرة الاستنتاج لدينا تعطيلًا جوهريًا ونهائيًا؟ من المؤكد أنه يتفق لنا، في بعض الأحيان، أن نستنتج بسرعة، وننتقل إلى النتيجة، دون أن نراقب خطواتنا بانتباه نقدي. لكن هذا عرضي، ولا يمثل إلا مثالًا عاديًا على الخطأ المنطقي. يكفينا، في هذا المجال، أن نفتح أعيننا جيدًا، حتى نرى بوضوح. فما من عاطفة تعمينا وتختم على أبصارنا. اللهم إلا إذا قوضت العقل؛ فهذا شيء آخر مختلف تمامًا. نحن نؤكد إذن أن المفكر، مهما كان ذا مصلحة، ومهما ملكت العاطفة عليه مشاعره، ومهما استغرقته الغايات والقيم، يظل عاجزًا عن أن يشيح بوجهه عن عقله المفكر، أو يحيد عنه. فأمام القضيتين: أ = ب، وب = ج، ينكر نفسه، ولا يستنتج منهما أن أ أكبر من ج. وإذا بدا لنا أنه يستدل في بعض الأحيان بطريقة

(19) المرجع نفسه، ص 48.

مشوشة، فذلك لأنه يعطي دورًا في استدلاله لمسلمات ضمنية. فليفحص ريبو ذات نفسه. لا ريب في أن له عواطفه ومشاعره وقيمه. ولكن هل يستطيع أن يعترف بأنه يستدل، في بعض الأحيان، خلافًا للمبادئ التي يتبناها؟ لذلك لا نستطيع أن نحمل على محمل الجد هذه الفكرة، التي أدلى بها مالبرانش ولايبنتس، والتي فحواها: "لو كانت الحقائق الهندسية تجرح مشاعرنا، كما يمكن أن تجرحها حقائق الأخلاق، لكنا نفرنا من تلك كمثل ما ننفر من هذه، ولكنا وقعنا في استدلالات كاذبة في الهندسة، بقدر التي نقع فيها في الأخلاق"[20]. لأنه، هل بمقدورنا، في عملية حساب تلحق بنا خسارة، أن نحول اتجاه العمليات الحسابية نحو نتيجة ترضينا؟ نحن نعتقد أن الاستبطان التأملي، أو الملاحظة المتعمقة تلقي على مثل هذه المسألة ضوءًا أقوى مما تلقيه الفرضيات الجميلة التي تصنعها المخيّلة. إنها تبين لنا أنه لا وجود لمنطقٍ للاستنتاج الناقص إضافة إلى المنطق البحت.

3 - الميتافيزيقا والاستدلال القصدي

لقد جاء أوجينيو رينيانو بعد ريبو، فاستعار منه فكرته الرئيسة، وأكملها، وطبقها تطبيقًا مباشرًا على الميتافيزيقا. وقام رينيانو بدراسة الاستدلال "الجدلي"، الذي يتمثل على نحو أنموذجي في المحاجة القضائية، ودراسة الاستدلال الميتافيزيقي عند علماء اللاهوت والفلاسفة، وذلك كله تحت اسم الاستدلال "القصدي". وسنقتصر على بعض الأمثلة من المجال الثاني. يظن رينيانو أنه اكتشف، بعد غاستيلا، "تنافرًا منطقيًا" بين صفات الله في الميتافيزيقا الكلاسيكية. يقول: "إن بمقدورنا أن نتصور موجودًا ثابتًا لا يتغير، ولكن يمتنع علينا حينئذ أن نتصوره متحليًا بالفكر والعقل والإرادة". لأن الفكر، الذي لا يتألف من أحوال متعاقبة، "هو تناقض في الحدود"[21].

وإذن فإن ماريتان، يقع في التناقض بكل سذاجة - بحسب رأي رينيانو - وما أغنى عنه، في الميتافيزيقا، تأليفه كتابًا بارعًا في المنطق الصوري. فهو عندما يؤكد، بوصفه

---

(20) نقلًا عن غيرو، "المنطق والنظام المعرفي والبنى المكونة للمذاهب الفلسفية"، في: **الموسوعة الفرنسية**، م 9، الفلسفة، الدين، ص 19، 24، 16.

(21) أ. رينيانو، **سيكولوجية الاستدلال**، ص 316.

تومائيًا، أن الله لا يتغير، وأنه ذو فكر، معًا وفي وقت واحد، إنما يتنكر لنفسه بوصفه منطقيًا. والأدهى والأمرّ من ذلك أيضًا كون رينيانو عالم نفس يفترض فيه أن تكون رؤيته أعمق من رؤية الجاهل. إننا نفهم تمامًا أن يكون الحدان "لا يتغير" و"مفكر" متناقضين في نظر رينيانو نفسه، لأنه يفهمهما على طريقته. ولكن كيف أمكنه، في الواقع، أن يفترض أن التومائيين يفهمونهما مثل فهمه؟

يرى رينيانو أن كل البراهين على وجود الله براهين قصدية على حد سواء. فالبرهان الكوسمولوجي (أو الكوني) ليس بأفضل من البرهان الأنطولوجي (أو الوجودي). فهدفهما الأخير أن ينقذا، بأي ثمن، القيم التي تلتقي عندها آمال البشر وأمانيهم. وللمذاهب الميتافيزيقية بمعنى الكلمة القصد نفسه أيضًا. وعلى هذا تكون مثالية أفلاطون، ووحدة الوجود عند اسبينوزا، وإرادية شوپنهاور، ورومانسية هيغل، مشتركة كلها في نواة جوهرية واحدة[22]. ونجد هذه النواة مرة أخرى في التفسيرات الميتافيزيقية للحياة، مثل المذهب الغائي، والمذهب الإحيائي، والمذهب الحيوي[23]. ومع ذلك، لا يرد رينيانو الاستدلال الميتافيزيقي إلى سفسطة ظاهرة للعيان. لأن الميتافيزيقيين، على حد قوله، يلجأون عن طيب خاطر إلى مفهومات غير معينة وغامضة ومطاطة؛ وعلى هذا المنوال يمكن لرمز لفظي واحد بالذات أن تقابله "بحسب المقتضيات الجدلية الراهنة، جهة من الجهات المتعددة، يحتمل أن يتخذها المفهوم المطاط المقابل تارة، وتارة أخرى جهة ثانية، ربما كانت مختلفة تمامًا"[24]. ويقول رينيانو أيضًا إن المثل الأعلى للغة الميتافيزيقية، هو "استخدام حدود يغمرها الظل والضباب ويكتنفها الغموض والأسرار بقدر الإمكان - كالحدود المزعومة "المكتوبة في العمق" التي سجلها ريبو - حدود عزيزة جدًا على قلوب الميتافيزيقيين جميعًا، لأنها، على وجه الضبط والدقة، قادرة قدرة عجيبة على استيعاب كل ما يريدون إدخاله فيها، وعلى إخفاء تناقضات النظريات المبنية على أساس من المفهومات المنوّه بها، وعلى ستر مخالفاتها المنطقية"[25].

---

(22) المرجع نفسه، ص 328.

(23) المرجع نفسه، ص 332.

(24) المرجع نفسه، ص 344.

(25) المرجع نفسه، ص 345.

يخيل إلينا أن هذا التفسير يضع موضع الاتهام صدق الميتافيزيقيين وحسن نيتهم، علاوة على تمتعهم بالحس السليم. ولكن يجب أن نلاحظ أن رينيانو يفهم كلمة ميتافيزيقا على أنها بديلة لكلمة الدين، بحيث إنه يستبعد منها النظريات الملحدة، أو المادية، أو اللاأدرية. وهذا الأمر يمكن أن يضع محاجته على مستوى هو مستوى الفكر القصدي بالذات. ونعتقد، بالحري، أن موقف رينيانو يمثل اتخاذ موقف ميتافيزيقي، **أكثر** مما هو تأويل لميتافيزيقا الآخرين. ولكن هذا لا يعني أيضًا أنه، بدوره، موقف متناقض.

4 - الاستدلالات الكاذبة في العقلانية

إن كتاب لويس روجييه **الاستدلالات الكاذبة في العقلانية** هو بمثابة قدح وذم على نحو منهجي لقطاع كبير من الفكر الفلسفي. ونحن ليس لدينا هنا أي اعتراض على خطته. ولكن فلننظر في وسائله. إن عنوان الكتاب يدل تمامًا على أنها منطقية صرفة. والواقع أن الاستدلال الكاذب هو غلط في الاستدلال، إنه سفسطة أو أغلوطة. يقول روجييه إن العقلانيين كثيرًا ما اقترفوا استدلالًا كاذبًا قوامه "تحويل حقيقة نسبية إلى حقيقة مطلقة، وضرورة شرطية إلى ضرورة لاشرطية تحويلًا غير شرعي"[26]. هذا هو أساس البرهان على وجود الله بالحقائق الأبدية عند أوغسطين. وهناك نوع آخر من الاستدلال الكاذب، يطلق عليه روجييه اسم **الاستدلال الكاذب الأنطولوجي**، "يتضمن انتقالًا غير شرعي من المفهوم إلى الشيء، ومن الماهية إلى الوجود، أو بكلمة أدق أيضًا، من التعريف إلى موضوع التعريف"[27]. هذا الاستدلال الكاذب الجديد هو أساس البرهان الأنطولوجي على وجود الله عند أنسلم، وأساس البرهان التومائي المستقى من "تبعية" المخلوقات. والواقع أن "برهان القديس توما يشبه برهان القديس أنسلم، من حيث إن هذين القديسين الحكيمين يقترفان كلاهما الاستدلال الكاذب الأنطولوجي: ذلك بأن القديس توما يحوّل التمييز المنطقي بين الماهية والوجود عند المخلوق إلى تمييز وجودي؛ وبأن القديس أنسلم يحوّل الوحدة المفهومية بين الماهية والوجود في الذات الإلهية إلى وحدة وجودية"[28].

---

(26) ل. روجييه، **الاستدلالات الكاذبة في العقلانية**، ص 64.

(27) المرجع نفسه، ص 146.

(28) المرجع نفسه، ص 167.

إن استعراض تحليلات روجييه الرئيسة يستغرق وقتًا طويلًا، وقد يكون مملًا، ولا سيما أنها تحليلات تمتد، في الواقع، لتشمل الفلسفة الكلاسيكية بأكملها تقريبًا. وسننظر، في صفحات قادمة، في البنية الصورية للدليل الأنطولوجي والدليل الكوسمولوجي. فلنتفحص الآن فقط المنبع الذي انبثقت منه نظرية الحقائق الأبدية. يظن روجييه أنه يجد هذا المنبع في الخلط الأرسطي بين مادة الاستدلالات وصورتها، وفي التطبيق غير الدقيق لمبدأ رفعة الملة وشرفها في الميتافيزيقا. يبدأ روجييه إذن بالتمييز، كما ينبغي، بين الحقيقة الصورية والحقيقة المادية في القضايا، ويعبر عن مبدأ استقلال الصورة عن المادة على النحو التالي: "إن ضرورة القضايا المبرهنة (النظريات) لا تتعلق أبدًا بضرورة المبادئ الذاتية التي ننطلق منها. إنها تتعلق فقط بضرورة مبادئ المنطق المشتركة، التي تؤلف قواعد الاستنتاج"[29]. ثم يضيف هذه اللازمة: "لا نستطيع أن نستنتج من الضرورة الشرطية للنظريات الضرورة اللاشرطية للمبادئ الذاتية، وإنما نستنتج فقط ضرورة قواعد المنطق الصورية".

نحن نسلم بالمبدأ وبلازمته. اللهم إلا إذا كانت هذه اللازمة تريد أن **تؤسس** ضرورة القواعد الصورية للمنطق على الضرورة الشرطية للنظريات؛ لأن تلك الضرورة سابقة بلا ريب، على المستوى النظري وعلى مستوى الواقع، على هذه الضرورة. غير أن أرسطو، كما يقول روجييه، "يرفض مبدأ استقلال الصورة عن المادة في الاستدلال، بنتيجة ما قام به من خلط بين صورة المعرفة ومادتها. ونظرًا لاعتماد هذا الخلط على مر الأجيال بقوة نفوذه، فإنك تجده حتى في أحدث كتب التعليم في المدارس"[30]. والواقع أن **الأورغانون** يعرّف البرهان بأنه قياس علمي. والقياس العلمي هو قياس مقدماته ضرورية، ويجب أن نفهم من المقدمات الضرورية أنها تعني: "قضايا صادقة وبدئية، تحظى بالقبول بذاتها وليس بغيرها". وفوق ذلك، يقول أرسطو: "من المحال على شيء نعرفه معرفة مطلقة أن يكون خلاف ما هو؛ والقضية العلمية المثبتة بالبرهان ضرورية؛ وإذن لا بد للبرهان أن يتأسس على قضايا ضرورية" (IIAN., I, 4-73.21-24). ويردّ روجييه على ذلك بقوله: "يكمن خطأ أرسطو في اعتقاده بأن ضرورة نظرية ما ضرورة مطلقة، في حين أنها ليست إلا ضرورة شرطية، حتى

(29) المرجع نفسه، ص 76.

(30) المرجع نفسه، ص 78.

إن النظرية نفسها يمكن أن تكون صادقة صوريًا وتكون كاذبة ماديًا في الوقت نفسه، وذلك دون خرق لمبدأ التناقض. ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من الحقيقة الصورية لنظرية ما أي شيء يتعلق بالحقيقة المادية للقضايا الأولى ..."[31]. ويقول أيضًا: "يستنتج الستاجيري (أي أرسطو) من كون النظريات ضرورية صوريًا أن المبادئ التي نستنتجها منها ضرورية ضرورة مطلقة ..."[32].

فلنقل على الفور إن روجييه قد أساء فهم أرسطو، وإن كان قد كرر آراءه في كتابه البارع **المفصّل في المعرفة**. ذلك أن أرسطو، في الواقع، لا يدّعي استنتاج الضرورة المادية للمقدمات من الاتساق الخالص للاستدلال القياسي. فهو، إذ يميز بين القياس والبرهان، يثبت، كمثل ما صنع روجييه، التمييز بين الصورة والمادة. أما العلاقة بين النتيجة العلمية وبين مقدماتها، فهي لا تعني، عند أرسطو، إلا أن الضرورة **المادية** لقضية مبرهنة **تتضمن**، أو تفترض سلفًا، الضرورة المادية لمبادئها. غير أن تلك الضرورة ليست ناجمة عن دقة الاستدلال وحسب. إنها تنبع من الحقيقة المباشرة، أي من **ضرورة** المقدمات. ويكفينا أن نواكب تسلسل **التحليلات الثانية** حتى نقتنع بذلك. ثم إن النصوص التي يستشهد بها روجييه نفسه لا تقول العكس. صحيح أنه يبدو أن أرسطو قد عرّف البرهان بالعلم والعلم بالبرهان. ولكن هذا أسلوب في التعبير يقرر العروة الوثقى والصلة التي لا تنفصم بين الحقيقة "العلمية" وبين الأسس التي تقوم عليها. وعلى كل حال، فإن من الخطل القول بأن أرسطو يسوّغ ضرورة (أي حقيقة أو صدق) المبادئ أو يثبتها بالضرورة المادية للنتيجة؛ فكيف، بالأحرى، بضرورتها الصورية! فهذه المبادئ، في نظره، صادقة، وأولى، ومباشرة، ومعروفة أكثر من النتيجة[33].

ويرى روجييه أن هذه السمة الأخيرة لا بد أن تفكر بمبدأ شرف العلة، الذي هو نفسه تطبيق خاص لهذا المبدأ الأكثر عمومية بكثير في ميتافيزيقا الأقدمين، ألا وهو المبدأ القائل: الأدنى يفسّر دائمًا بالأعلى[34]. غير أننا نعتقد أن المسألة أبسط من

---

(31) المرجع نفسه، ص 80-81.

(32) المرجع نفسه، ص 83.

(33) يُنظر: أرسطو، An, I, II، 712-716، 20-25، وكذلك: ص 27 أ، 25-35.

(34) ل. روجييه، **الاستدلالات الكاذبة**، ص 82.

ذلك بكثير، وأن الأمر، عند أرسطو، لا يتعدى الإشارة إلى أولوية المعرفة المباشرة وتقدمها على المعرفة المشتقة.

يخيل إلينا أن روجييه يؤوِّل أرسطو مرغمًا إياه على القبول ضمنيًا بهندسة لوباتشِفسكي اللاإقليدية وبمذهب المواضعة لپوانكاريه. ففي هذه الحالة فقط يبدو الاستدلال الكاذب في نظرية أرسطو عن البرهان ظاهرًا للعيان. فيكفي تمامًا أن نوافق على أن كل ضرورة هي ضرورة صورية، وأن كل حقيقة عقلية هي ضرورة شرطية-استنتاجية، وأن القضايا الحسابية هي قرارات حرة نتخذها بإرادتنا، مثل قواعد لعبة الشطرنج بالضبط[35] (يذكرنا روجييه بأن الجمع المنطقي يقرر، خلافًا للجمع الحسابي، أن أ + أ = أ)، يكفي ذلك حتى نفقد الحق في الكلام عن مبادئ أولى ومطلقة. غير أن حدس الحقائق الأبدية، كمثل حدس القيم الأبدية، يندرج، في الحقيقة، ضمن رؤية ميتافيزيقية تملك اتساقها الذاتي، ولا تستند على الاستدلال الكاذب القائم على الخلط بين الصورة والمادة في الاستدلال.

5 - الاعتراضات المنطقية في الميتافيزيقا

إن ريبو ورينيانو وروجييه ليسوا ميتافيزيقيين، أو على الأقل، هم لا يجهرون بذلك، أو لا يؤكدونه. ولكن من النادر أن نجد نظرية ميتافيزيقية كبرى، دون أن يصدر حكم عليها بأنها متناقضة في ذاتها، من جانب هذا المدافع عن الميتافيزيقا أو ذاك. لقد تحدث لالاند عن پارودي، فكتب يقول: "ذات يوم، وفي أثناء الحديث، بينما كان أحد أصدقائه (أصدقاء پارودي) يبيّن الضعف المنطقي الذي تتصف به علاقات التضمن والتركيبات في معظم عمليات الانتقال الجدلية، التي يحاول هاملان بها أن يستخرج المفهومات والمعاني بعضها من بعض، فأجاب، ووافقه هاملان على ذلك، بأنه: "ربما كان بناؤها في أغلب الظن مملوءًا بالأخطاء، ولكن رغم كل شيء، إذا كانت الفلسفة موجودة، أفلا تكون شيئًا من هذا القبيل؟"[36].

لا ينبغي للمرء إذن أن يغضب إذا ما عُرضت حجج زينون، بغرابة، على أنها سفسطات خالصة. فيزعم بعضهم أن دليل "الملعب" ليس بلا قيمة، لأن نقطة

---

(35) المرجع نفسه، ص 70.

(36) أ. لالاند، ودومينيك بارودي، **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق** (1955)، ص 344.

انطلاقه - أي تصور المكان مؤلفًا من نقاط فردية - مرفوضة وحسب، وإنما هو بلا قيمة أيضًا بوصفه استدلالًا، وانتقالًا من المقدمات إلى النتائج[37]. ونحن نعتقد، على العكس من ذلك، أن التحليل القوي، الذي قام به بروشار، يبيّن بجلاء الاتساق الكامل بين أدلة زينون بأجمعها[38]. وعلى كل حال، فليس التمنطق، ولا حتى المشي على غرار ديوجين، سبيلًا يؤدي إلى تقويض فلسفة فيلسوف "لا يتردد في أن يقطع لسانه ويقتلع أسنانه ليبصقها في وجه الطاغية الظالم"[39].

ويقال لنا إن أفلاطون أيضًا قد وقع في تناقضات خطيرة ووفيرة. والأمر الأشد إثارة للسخط هو إيجاد العذر له أحيانًا، وصرعه بضربة على الرأس قاضية، كأن يقال: "لا يجب أن ننسى أن أفلاطون كان يكتب قبل تاريخنا الميلادي بأربعة قرون؛ فمهما كانت مرونة الجدل اليوناني ودقته في ذلك العصر، فقد كانت له ثغراته"[40].

إنهم يدينون في كثير من الأحيان، باسم المنطق الخالص، القواعد الأساسية لفلسفة ما، لكي يتملصوا من مواجهتها في روحها بالذات. إنهم يوقفون ديكارت منذ عبارة "أفكر"، ويمنعونه من الانتقال إلى عبارة "أنا موجود". فلنكتف بفحص بعض الاعتراضات المنطقية الموجهة إلى التوكيدات الأولى في فلسفات اسبينوزا وكانت وهيغل.

يقول پيار أوغوست برتو: "... يزعم اسبينوزا (ق 11) أنه يقدم لنا برهانًا قاطعًا على وجود الله الذي تصوره؛ بيد أنه لم يحالفه التوفيق كثيرًا في محاولته، لأن برهانه الخادع خال من كل قيمة. فاسمحوا لنا بعرضه هنا بوصفه عينة مما تتصف به استنتاجاته المزعومة من بعد عن الجد. فهو يبرهن في القضية (7)، أو بالأحرى يخال أنه يبرهن، على أن "الوجود من خصائص طبيعة الجوهر". لاحظوا جيدًا أن الكلام ينصرف هنا إلى الجوهر كما يعطيه التعريف الثالث، أي الجوهر العاري تمامًا. بعد هذا، ها هو البرهان على وجود الله، إلهه هو بالطبع، وهو ليس إله كل

---

(37) يُنظر: ب. فولكييه، **الميتافيزيقا**، ص 293 ن.

(38) يُنظر: ف. بروشار، "أدلة زينون الإيلي ضد الحركة"، في: **دراسات في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة**.

(39) يُنظر: أ. فوبيه، **تاريخ الفلسفة**، ص 54 ن.

(40) ج. إتورياغ، **إيمان أفلاطون بالخلود**، ص 39.

الناس. يقول: "إذا أنكرتم الله، فتصوروا، إن كان هذا ممكنًا، أن الله غير موجود. فماهيته لا تنطوي إذن على الوجود (بحسب البديهية 7: عندما يمكن لشيء أن يتصوّر غير موجود، فإن ماهيته لا تنطوي على الوجود. ولكن هذا خلف (بمقتضى القضية 7)). إذن الله موجود بالضرورة". إننا نأسف لحال اسپينوزا، فقد ارتكب غلطة فاحشة. فالقضية 7، حتى لو فرضنا أنها بُرهنت حقًا، لا علاقة لها، في الواقع، إلا بوجود الجوهر العاري تمامًا. فعدم وجود جوهر متصور تصورًا مغايرًا ليس إذن مضادًا أبدًا للقضية 7. "فالجوهر العاري تمامًا يمكن له أن يوجد وجودًا تامًا، دون أن يستدعي وجوده لذلك، بأي حال من الأحوال، وجود جوهر يتجلى بلاتناهٍ من الصفات اللامتناهية"[41].

نلفت النظر إلى أن هذا النقد لا يرمي إلى وضع تعريفات اسپينوزا وبديهياته موضع الشك. بل إنه يفترض أن القضايا (1-10) مثبتة، ولكنه يريد أن يبين أن القضية 11 غير شرعية صوريًا. لأن هذه القضية تبرهن على وجود الجوهر، وليس على وجود الله (الله بحسب تصور اسپينوزا بالطبع). ونحن نجيب فقط بأن برنو ينسى - ويا للعجب! - القضية 8، التي تؤكد أن "كل جوهر هو لامتناهٍ بالضرورة"، وينسى حاشية القضية 10، التي تبين "أن الموجود اللامتناهي على وجه الإطلاق لا بد أن يكون معينًا بالضرورة (كما جاء في التعريف 6) موجودًا قوامه لاتناهٍ من الصفات، كل واحدة منها تعبر عن ماهية أبدية ولامتناهية".

أما كانْت فقد كتب عنه ألبير سپاير فقال: "خذوا مثلًا الأسطر الأولى من المدخل في كتاب **نقد العقل الخالص** (ب، 1): "ليس هناك أدنى شك في أن كل معرفة تبدأ بالتجربة [المحسوسة]؛ إذ ما الذي يمكنه حقًا أن يحفز ملكة المعرفة على مباشرة ممارسة وظيفتها، إن لم تكن الموضوعات (Gegenstände) التي تصدم حواسنا ...؟". وها هو الآن النقد الثاقب جدًا، الذي وجهه إليه براشتبرغر: "إن 'الموضوعات'، التي يتحدث كانت عنها هنا، ليست بالتأكيد الأشياء في ذاتها، التي تعلونا علوًا مطلقًا، فلا يمكنها إذن أن تؤثر في حساسيتنا، وإنما هي ظواهر، أي إنها **تصوراتنا بالذات**. إن كانت يكذّب، منذ البداية، الفرضية الأساسية في فلسفته كلها، وينقضها إذ ينظر إلى مضمون الفكر على أنه معطى ذاتي، وينظر إليه، في الوقت نفسه، على أنه سبب

(41) بيار-أوغوست برتو، **الطريقة السپينوزية والطريقة الهيغلية**، ص 128-219.

موضوعي لإدراكه. فإذا صغنا اعتراض براشتبرغر صياغة حسب الأصول، جاء تقريبًا على النحو التالي: لم يرَ كانْت أنه يؤكد، في وقت واحد، القضيتين المتناقضتين التاليتين:

- ليست أية ظاهرة هي السبب الموضوعي لإدراكها (ك. س.).

- بعض الظواهر (الموضوعات المحسوسة) هي الأسباب الموضوعية لإدراكها (ج. م.).

وهذا نقد فاصل وحاسم، ومعترف به على أنه كذلك..."[42].

أما نحن فلا نستطيع أن نعترف به على أنه فاصل وحاسم. ولن يكون كذلك، إلا إذا "تصورنا الأشياء في ذاتها" وكأنها تؤلف عالمًا **منفصلًا**، لا تربطه أية علاقة بالظواهر. غير أن المذهب الواقعي التجربي عند كانْت، الذي يبرهن على وجود الموضوعات الخارجية في المكان، لا يضع الأشياء في ذاتها خارج هذه الموضوعات. ففي "دحض المثالية" كتب كانْت، فقال: "أنا أعي وجودي معيّنًا في الزمان. وكل تعيين في الزمان يفترض شيئًا دائمًا في الإدراك. وهذا الدائم لا يمكن أن يكون حدسًا فيّ ... فإدراك هذا الدائم ليس ممكنًا إذن إلا **بشيء** موجود خارجي أنا، لا **بتصور** عن شيء خارج عني"[43]. هذا **الشيء**، منظورًا إليه من جانب الفهم خارج حدسنا الحسي، هو، على وجه الدقة، **شيء في ذاته**، هو "نومين". فهو ليس موضوعًا محسوسًا، وليس ظاهرة، إلا بما هو مدرك. وعلى هذا لا يكون التمييز بين الأشياء في ذاتها وبين الظواهر تمييزًا بين عالمين منفصلين مكانيًا، وإنما هو تمييز في زاوية النظر. فليس من الإنصاف في شيء القول إن الموضوعات، التي تطرق حواسنا "ليست الأشياء في ذاتها، التي تعلونا علوًا مطلقًا". فالأشياء، التي تدعى **أشياء في ذاتها**، هي الأشياء التي ننظر إليها وكأننا لا نعرفها. ولكن ما إن نعرفها حتى تصير ظواهر. فليس هناك أي تناقض في توكيدنا أن الأشياء التي ندركها ليست، في طبيعتها الحقيقية، كمثل ما ندركها. ولكن بوسعنا، إذا شئنا، أن ننفي هذا التمييز، فنوحد الشيء المعروف والشيء ذاته. ولكننا، عندئذ، نكون قد سلكنا مسلك الميتافيزيقيين...

---

(42) أ. سباير، **الفكر المشخص، دراسة في الرمزية العقلية**، ص 350-351.

(43) كانت، **نقد العقل الخالص**، ترجمة بارني، ج 1، ص 239-240.

ويكتشف پول جانيه، في الثالوث الأول من المنطق الهيغلي، غلطًا في العكس: "... وفضلًا عن ذلك، ومهما قال هيغل، فإن النقطة الأشق تجاوزًا ليست الانتقال من الوجود إلى العدم، وإنما هي الانتقال من الواحد ومن الغير إلى الصيرورة. فهذه تؤلف، في الواقع، للجدل الهيغلي مسألة حياة أو موت. فإذا كان لا يستطيع الانتقال من الوجود إلى الصيرورة، توقفت سلسلة النمو التالية بأكملها: وأُلصقت بالطريقة نفسها وصمة العجز... والبرهان برمته يؤول إلى هذا، أعني إلى أن الصيرورة هي ما هو موجود وما هو ليس بموجود، لذلك، بالتبادل، كان الوجود الذي ليس بموجود هو الصيرورة. والحال أن هذا التبادل هو الذي يبدو لي مخالفًا لكل قواعد المنطق العادي، الذي تظل له الغلبة، حتى إشعار آخر، على هيغل، وعلى سواه من الفلاسفة سواء بسواء... إنني أسلّم دون مناقشة بهذا التعريف الذي وضعه هيغل: الصيرورة هي وحدة الوجود واللاوجود. ولكن، فلنمعن النظر ولننتبه جيدًا، فما هذه إلا قضية تحليلية لا تعطيني الصيرورة، وإنما تفترضها معطاة. ولكن، هل بوسعنا أن نستنتج التبادل من هذه القضية؟ ... إنه مبدأ من مبادئ المنطق العادي، ذلكم المبدأ القائل إن المحمول، في كل قضية موجبة، يكون جزئيًا، وإنه، بالتالي، إذا أجرينا العكس على قضية موجبة، حتى لو كانت عامة، صارت جزئية ... [والحال] أنه لا برهان على عدم وجود شيء آخر غير الصيرورة يمكن أن نقول عنه في آن واحد إنه موجود وإنه ليس بموجود. وبالتالي، كانت غلطة هيغل الأولى هي عدم احترام قوانين عكس القضايا، وكذلك عكس قضية موجبة بجعلها قضية كلية"[44].

ومن الجدير بالملاحظة أن جانيه خفف فيما بعد من حدة نقده، فسلّم **بتعريف** الصيرورة بأنها الوحدة الذاتية بين الوجود والعدم؛ لأنه، في حالة مثل حالة التعريف الذي يقول: الإنسان حيوان ناطق، تنعكس القضية الموجبة إلى قضية كلية. ولكنه يلفت النظر إلى أن مثل هذا العكس لا يكون شرعيًا إلا على وجه شرطي، لأن التساوي بين الحدين "إنسان" و"حيوان ناطق" يظل متعلقًا بحدود تجربتنا. فهو يوافق إذن على أن "الوحدة الذاتية **الوحيدة التي نعرفها** للوجود والعدم هي صيرورة" ولا يوافق على أن "الوحدة الذاتية للوجود والعدم **مأخوذة في ذاتها** هي صيرورة"[45].

---

(44) ب. جانيه، **دراسات في الجدل عند أفلاطون وعند هيغل**، ص 340-343.

(45) المرجع نفسه، ص 347.

ونحن نردّ بأن هذا التمييز هو، في الحقيقة، غريب عن فكر هيغل، لأن هيغل يقرر الوحدة الذاتية للواقعي والعقلي. ففي نظره أن ما نعرفه على أنه حقيقي يكون واقعيًا. وهو، علاوة على ذلك، ينظر إلى حقيقة الوجود والعدم في حركة الاختفاء المباشر لأحدهما في الآخر[46]. أما الصيرورة، التي هي هنا مدلول منطقي لا علاقة له بالتغير والزمان والطبيعة، فهي، على وجه الضبط، هذا الاختفاء[47]. فنقد جانيه إذن نقد خارجي لا داخلي، لأنه يستند على ما يعترض هيغل عليه من الأصل.

وتوجَّه تهمة التناقض أحيانًا إلى مدرسة فلسفية بكاملها. فالمادية متعارضة صوريًا، وكذلك المثالية، ومذهب الإلحاد. وها هي ذي إدانة لمذهب وحدة الوجود: "إن مذهب وحدة الوجود، بإعلانه الوحدة الذاتية الجوهرية بين الله والعالم، يؤكد أن الجوهر الواحد بعينه، وفي وقت واحد، متناهٍ ولامتناهٍ، وجائز وضروري، ومتغير وثابت، وعابر وأبدي إلخ ... وهذه ذروة التناقض، على حد قول بيل في قاموسه (مادة اسبينوزا): "لعل العقل السليم يؤثر استصلاح أرض بالأسنان وبالأظافر، على حراثة فرضية مخالفة للمنطق إلى هذا الحدّ"[48].

أليس واضحًا أن كاتب هذا النقد يكتفي بتوكيد امتناع التوحيد بين تصوراته **الذاتية** عن الله وعن العالم؟

ولم نعرض المنازعات بين كبار الفلاسفة، لأن لدينا انطباعًا قويًا بأن الجانب الهدام من النظرية الكبرى ليس عندهم إلا بمثابة القفا من الوجه، الذي هو الجانب البناء. والجدل المتعالي، مهما قيل عنه[49]، ليس منفصلًا عند كانت عن التحليل المتعالي انفصالًا تامًا. وتمثل الفصول الأخيرة كتاب **التطور الخالق** لبرغسون نظرة **برغسونية** على تاريخ الفلسفة.

وهذا لا يعني أن الفلاسفة يفهمون بعضهم بعضًا فهمًا تامًا. فلنأخذ، على سبيل المثال، البرهان الكوسمولوجي على وجود الله. فإن من التبسيط ردّه إلى قياس وحيد، دقته موضع للجدل. لأن هذا البرهان يفترض سلفًا، عند توما الأكويني،

---

(46) هيغل، **علم المنطق**، ترجمة س. يانكليفتش، ج 1، ص 73.

(47) المرجع نفسه، ص 101.

(48) ش. لاهر، **دروس في الفلسفة**، ج 2، ص 392.

(49) يُنظر بهذا الشأن: بوترو، **فلسفة كانت**، ص 142-150.

سلسلة من التوكيدات يجب أن تؤخذ بالحسبان. ومن الممكن رفضها كلها، والقول مع فيليكس سارتيو: إن التسليم فورًا بوجود الله لأبسط وأقرب معقولية بكثير[50]! ولكن لا يمكننا، في نقد هذا البرهان، أن نصرف النظر عن نظرية التماثل، أو عن الأهمية الأنطولوجية والعالية لمبدأ السبب الكافي، أو عن التمييز الواقعي بين الماهية والوجود في العالم الجائز. ولكن المناقشة تنتقل، في هذه الحالة، إلى مستوى التجربة والمبادئ، وتفقد لونها الصوري بمعنى الكلمة[51].

6 - الدقة الصورية في البراهين الأنطولوجية

أما البرهان الأنطولوجي فيثير قدرًا أعظم من الحيرة والارتباك. فالفلاسفة الذين ينتقدونه يبدون كأنهم يلقنون الفلاسفة، الذين يقبلونه، درسًا جيدًا في المنطق. فهؤلاء الفلاسفة يستنتجون من وجود الله على صعيد الفكر وجوده الفعلي على صعيد الواقع. والبرهان إذن برهان سفسطائي، في نظر أولئك الفلاسفة، لأنه ما من أحد يؤيد الانتقال من المفهوم إلى الوجود تأييدًا جديًا. وقد يستلزم تفسير هذا الموضوع تفسيرًا يتصف بقدر كافٍ من الوضوح كتابًا كاملًا، وربما استدعى عرض ميتافيزيقا بكاملها. فلنكتفِ ببعض الملاحظات.

فلنذكر، بادئ ذي بدء، بأن الفلاسفة الذين يرفضون البرهان الأنطولوجي ليسوا متفقين دائمًا على الأسباب الموجبة لرفضه. فتوما الأكويني يسلّم بأنه إذا كنا نتصور الله كاملًا، كان لا بد لنا أيضًا أن نتصوره موجودًا. غير أن هذا الوجود الذهني لا يلزم عنه، بالضرورة، أن الله موجود وجودًا حقيقيًا. وعلى هذا فإن الوجود، في المذهب التومائي، ليس فعل إثبات محمول على موضوع وحسب، وإنما هو أيضًا محمول حقًا وبالفعل. وهذا الأمر هو الذي يجعل القضية "الله موجود" - إن لم تكن بديهية في نظرنا - بديهية بذاتها، لأن المحمول والموضوع واحد. أما كانْت فيرى، على العكس من ذلك، أن حكم الوجود لا يمكن أن يكون تحليليًا. فالوجود ليس كيفية ذاتية من كيفيات الماهية، وإن كانت إلهية. ومن هنا دحض البرهان الأنطولوجي. وحينئذ نفهم تمامًا أن جوليڤيه رأى أن النقد الكانتي لهذا البرهان خال من الأهمية[52].

---

(50) ف. سارتيو، "التومائية، هل هي فلسفة عقلانية؟"، في: **ولادة الدين الجديدة**، ص 192.

(51) يُنظر: إكس. موازان، **الله، التجربة في الميتافيزيقا**، ص 13.

(52) ر. جوليڤيه، **الميتافيزيقا**، ص 373.

غير أن ما يثير شيئًا من الحيرة هو أنه ليس هناك برهان أنطولوجي واحد، وإنما براهين أنطولوجية كثيرة. وهي تختلف، في كثير من الأحيان، في نقطة الانطلاق، وفي نقطة الوصول.

فأنسلم يبدأ من **وجود** الله في العقل إلى وجوده في الحقيقة والواقع. يقول أنسلم: هذا الموجود، الذي لا نستطيع أن نتصور موجودًا أعظم منه، ولا أكبر، إنما "هو أنت، أيها الرب إلهنا"[53].

أما ديكارت فينفي أنه ردد دليل أنسلم، بل إنه يؤيد نقد توما الأكويني لهذا الدليل، ويرى أنه نقد صائب وقائم على أساس متين. والواقع أن ديكارت - بعد أن جاء على ذكر كاتروس ورد على اعتراضاته - كتب فقال: "إنه يقارن، هنا مرة أخرى، بين دليل من أدلتي وبين دليل آخر للقديس توما، لكي يضطرني، على نحو من الأنحاء، إلى بيان أي الدليلين أقوى. ويخيل لي أن بوسعي أن أفعل دون رغبة قوية، لأن القديس توما لم يستخدم هذا الدليل على أنه دليله، ولم يستنتج منه الشيء نفسه، الذي ينتج من الدليل الذي أستخدمه؛ وفي نهاية المطاف أنا لا أبتعد هنا، بأي حال من الأحوال، عن رأي هذا الحكيم السماوي[54]. لأنهم يسألونه معرفة: إذا كانت معرفة وجود الله طبيعية، بالنسبة إلى العقل البشري، حتى أنه لا حاجة إلى البرهان على هذا الوجود، أي إذا كان واضحًا وبيّنًا لكل واحد، وهذا ما ينكره، وأنا معه. وهذا الدليل الذي يعترض على ذاته يمكن أن يعرض على هذا النحو: عندما ندرك ونفهم ما معنى هذا الاسم **الله**، نفهم شيئًا كبيرًا لا يمكن تصور شيء أكبر منه، ولكن الشيء يكون أكبر، عندما يكون موجودًا في الواقع وفي الذهن، من أن يكون موجودًا في الذهن وحسب؛ إذن عندما ندرك ونفهم ما معنى هذا الاسم **الله**، فإننا نفهم أن الله موجود في الواقع وفي الذهن. هنا يوجد غلط ظاهر من حيث الصورة، لأنه كان يجب فقط أن نستنتج: إذن عندما ندرك ونفهم ما معنى هذا الاسم **الله**، نفهم أنه يعني شيئًا موجودًا، في الواقع، في الذهن؛ والمعنى المقصود بكلمة 'لا يبدو أنه' يكون، بهذا، حقيقيًا. غير أن دليلي كان هكذا: إن ما نتصور بوضوح ودقة أنه من طبيعة شيء من الأشياء، أو من ماهيته، أو من صورته الثابتة والحقيقية، فهو يمكن أن يقال أو يثبت بحق على هذا

---

(53) **بروسلوجيون**، ترجمة أ. كواريه، الفصل الثالث.

(54) الحكيم السماوي لقب عُرِف به توما الأكويني. (المترجم)

الشيء؛ ولكننا، بعد أن بحثنا بعناية عما هو الله، نتصور بوضوح ودقة أن من طبيعته الحقيقية والثابتة أن يكون موجودًا: إذن يكون باستطاعتنا، حينئذ، أن نؤكد بحق أنه موجود ..."[55].

ويدافع كواريه عن ديكارت ضد كانْت مبينًا أن العلاقة، في الدليل الأنطولوجي، بين الوجود والكمال ليست "علاقة احتواء، وإنما هي علاقة موافقة". ويقول إنها ليست "علاقة تحليلية بين الجنس والنوع، وإنما هي علاقة تركيبية (لو كان هيوم لسماها **علاقة أفكار**) بين جنسين، أو بالحري بين طبيعتين مختلفتين"[56]. وفضلًا عن ذلك، فإن **القيمة الميتافيزيقية في البرهان الديكارتي** تفترض سلفًا - على الأقل بحسب التأويل البارع الذي قام به غيرو - البرهان بالمعلولات، أو البرهان البَعدي. وموقعه في "التأمل" الخامس يعني أن الصحة الموضوعية للأفكار الواضحة والمتميزة - وهذه الصحة هي قوام مقدمته الكبرى - لا بد أن تكون مضمونة سلفًا[57].

يقول ج. إيڤانيكي أنه يبدو أن لايبنتس، في شبابه، كان يرى أن البرهان **البعدي** "بمثابة استدلال كاذب، لكنه، بدءًا من 1675، أقر بشرعيته ... ومن الضروري، على حد قوله، أن نبرهن على إمكان الله، أو على عدم تناقضه، لكي نضفي على البرهنة دقة هندسية"[58].

ومما يستلفت النظر أنه سبق لديكارت أن أشار، في ردوده على الاعتراضات الثانية، إلى أنه من المستحسن إثبات أن فكرة الله ممكنة. ونحن نعتقد، مع ذلك، أن هذا الإمكان ليس، في رأي لايبنتس، شرطًا خارجيًا بالنسبة إلى الدليل الأنطولوجي، وإنما هو منه، على وجه التحديد والدقة، بمثابة نقطة البداية والانطلاق. فهو يقول: "إن الله وحده، أو الواجب الوجود، يملك هذا الامتياز، ألا وهو أنه لا بد أن يكون موجودًا، حال كون وجوده ممكنًا. ولما لم يكن هناك ما يمنع إمكان الذي لا يحتوي

---

(55) ديكارت، **الردود على الاعتراضات الأولى**.

(56) أ. كواريه، **بحث في فكرة الله والبراهين على وجوده عند ديكارت**، ص 178.

(57) يُنظر: م. غيرو، **تأملات جديدة في البرهان الأنطولوجي عند ديكارت**. يُنظر أيضًا: ب. لاشيزري، "تأملات في الدور الديكارتي"، وذلك في ملف نشرته **المجلة الفلسفية** بمناسبة ذكرى مرور ثلاثمائة سنة على صدور كتاب: **مقالة في الطريقة**. وفي هذه الدراسة يشرح المؤلف، قبل النزاع بين غوييه وغيرو بمدة طويلة، كلا العرضين اللذين عرض بهما البرهان الانطولوجي عند ديكارت، ص 216، و224 ن.

(58) ج. إيڤانيكي، **لايبنتس والبراهين الرياضية على وجود الله**، ص 305.

على أية حدود، ولا على أي سلب، وبالتالي على أي تناقض، كان هذا وحده كافيًا لنعرف وجود الله معرفة قبلية"[59].

ولاسبينوزا وهيغل أيضًا برهانان أنطولوجيان خاصان بهما. ولما كتب هيغل قائلًا إن البرهان الأنطولوجي هو "البرهان الحقيقي الوحيد"[60]، فقد كان يشير إلى برهانه. وهذا البرهان يبدأ من المفهوم، فيبين أن الوجود حق له. فالمفهوم، إذا عددناه حقيقة ذاتية منفصلة عن الوجود، هو عدم. والتضاد - الذي يقيمه الذهن بين المفهوم وبين الوجود، على أن كلًا منهما موحد مع ذاته - يتصل بمجال التناهي، ولا يمكن مطلقًا أن يكون له محل في اللامتناهي، الذي هو الله. يقول هيغل: "إذا أدركنا طبيعة المفهوم إدراكًا أكثر صميمية، رأينا أن وحدته الذاتية مع الوجود لم تعد افتراضًا مسبقًا، وإنما صارت نتيجة. ويكون سياق العملية على النحو التالي: المفهوم يوضِّع ذاته (أي يصبح موضوعًا)، ويتحول إلى واقع، وبهذا يكون هو الحقيقة، وحدة الذات والموضوع. يقول أفلاطون إن الله حيّ باقٍ، توحد جسمه ونفسه في الوحدة. وأولئك الذين يفصلون بين الجانبين يظلون في نطاق المتناهي واللا-حق"[61]. وقد كتب ب. روك، فقال إن هذا البرهان يعني، في نظر هيغل، أن الله لا يتصور إلا على أنه فكر خالق لواقع، أو فكر يفكر في ذاته داخل العالم[62]. أما هنري نيبل فيؤوِّل هذا البرهان تأويلًا آخر يذكرنا بأمثال غابرييل مارسيل وياسبرز. فهو يقول إن البرهان الأنطولوجي عند هيغل يقوم أساسًا "على كون الفكر لا يستطيع أن يدرك ذاته، في كماله المشخص، دون أن يدرك ذاته، على أن مرجعه إلى الله. ورغم أن الله مفترض بالفكر، فهو، مع ذلك، ليس حاضرًا في هذا الفكر بصورة تمثيل معين. وكما أن المريض، الذي يتقلب في فراشه، ليست لديه فكرة عن الوضع المثالي الذي يتيح الراحة لأعضائه المنهكة، كذلك الفكر لا يعي حضور الله في صميمه إلا بصورة فراغ، ونداء إلى المضي قدمًا إلى الأمام. وهذا الحضور ينجم من كون الفكر حرية"[63].

---

(59) لايبنتس، **المونادولوجيا**، 45.

(60) هيغل، **البراهين على وجود الله** (ترجمة هـ. نيبل، ص 242).

(61) المرجع نفسه، ص 246.

(62) ب. روك، **هيغل، حياته وآثاره**، ص 179.

(63) يُنظر مقدمة هـ. نيبل للترجمة الفرنسية لكتاب: هيغل، **البراهين على وجود الله**، ص 23.

ولا يدافع هاملان عن البرهان الأنطولوجي إلا بعد أن يدمجه في المثالية المطلقة، ويبين طابعه التركيبي. بل إنه يسلم بصحة الاعتراض الكانتي على الأشكال التحليلية لهذا البرهان في الميتافيزيقا القديمة[64].

ويرى سيمون فرانك أن البرهان الأنطولوجي، إذا ما "فهم على الوجه الصحيح"، يشير إلى حضور مضمون ذي دلالة تتجاوز بماهيتها حدود "المضمون المفكر به"[65].

وسياكا، الذي لا يدخر وسعًا من أجل "فهم" البرهان نفسه "فهمًا صحيحًا" يقول إن هذا البرهان يفترض البرهان "بالحقيقة" لأوغسطين[66]. ذلك أن نقطة انطلاقه الحقيقية هي واقعية الحياة الروحانية. ولا سيما أن الهم الشرعي لدى المدافعين عن الدليل الأنطولوجي، على وجه الدقة والتحديد، وكما يقول سياكا، هو "البرهان على وجود إله يكون هو الإله المسيحي". ويقول أيضًا إن توما الأكويني، يوافق أنسلم، ويرى أنه على حق في المقدمات، ولكنه ينفي نتيجته، "دون أن يسترعي انتباهه أنه يمتنع عليه نفيها، لأن هذا تناقض"[67].

وألكييه، الذي يبذل قصارى جهده للتوفيق بين ديكارت وكانت، لا يقبل البرهان الأنطولوجي، الذي "يظل غير مفهوم دائمًا، ويظل يردَّد دائمًا"، إلا بوصفه برهانًا على "الوجود" في ما وراء الموضوع، لا برهانًا على "الله" بالمعنى الدقيق للكلمة[68].

ويؤكد ياسپرز أن اليقين من وجود الله شرط للبحث الفلسفي، وليس نتيجة من نتائجه[69]. ويجد أن حضور العلو في فكر الموجود الزماني هو صميم الوجود في هذا الفكر؛ ومن هنا هذه العبارة في البرهان الأنطولوجي: "ما هو حاضر، بما هو موجود، في صميم الوجود الزماني، لا بد أيضًا أن يكون موجودًا في الواقع، وإلا لما كان هذا التوكيد اليقيني ذاته"[70].

---

(64) يُنظر: هاملان، "قيمة البرهان الأنطولوجي"، **الدراسات الفلسفية** (1957)، ص 144-160.

(65) س. فرانك، **معرفة الوجود**، ص 127.

(66) م. ف. سياكا، **وجود الله**، ص 176.

(67) المرجع نفسه، ص 179.

(68) يُنظر: ف. ألكييه، **حنين الوجود**، ص 64-65.

(69) كارل ياسبرز، **الإيمان الفلسفي**، ترجمة جان هرش وهـ. نايف، ص 45.

(70) نقلًا عن: دوفرين وريكور، **كارل ياسبرز وفلسفة الوجود**، ص 314.

وتقول جان هِرش: "لقد ظل الدليل الأنطولوجي زمنًا طويلًا يبدو في نظري جدارًا أملس، ليست لي فيه أية مسكة أمسك بها. وقد دام ذلك حتى اللحظة، التي نظرت فيها إليه على أنه رمز، وبدا لي فيها تعبيرًا عن اللامعنى الجذري، الذي تنطوي عليه مشكلة الوجود الواقعي لله ذاتها"[71]. لأن الوجود، الذي ننسبه إلى الله، ليس موضوعيًا، وإنما هو وجود ميتافيزيقي. وتضيف قائلة: "بهذا المعنى، الله موجود منذ أن وضعناه وجودًا ميتافيزيقيًا، لأن اسمه بالذات يدل على الوجود الميتافيزيقي"[72]. وهذا الحد الأخير يدل، عند جان هرش، على ما يعلو صفة الموضوعية، أو "عالم العلاقات بين الذات والموضوع"[73].

هذه التأويلات المختلفة، أو بالأحرى هذه التصورات للبرهان الأنطولوجي، تبين بيانًا كافيًا امتناع النظر إليه على أنه استدلال واحد ندينه باسم المنطق. إنها تبين، في الوقت نفسه، أن كل فيلسوف من الفلاسفة، الذين يسلمون به، يدخله في جملة فلسفته، جزءًا لا ينفصل عنها، ولا يقتصر على غرسه في قلب فهمه لله أو رؤيته له وحسب. ونلاحظ، ضمن حدود تقدير البرهان الأنطولوجي، أن ديكارت تومائي أكثر من كونه أنسلميًا، وأن هاملان وياسپرز كانتيان أكثر من كونهما اسپينوزيين. وعلاوة على ذلك فإن لايبنتس يحكم على النتائج اللازمة عن مفهوم الله عند ديكارت واسپينوزا بأنها إلحادية[74]، وسياكا لا يجد في (العلو) عند ياسپرز إلا علوًا زائفًا[75]. فهل بوسعنا القول إن كل أشكال الدليل الأنطولوجي تحافظ، مع ذلك، على بنية مشتركة، وتتصل كلها برؤية واحدة؟ ربما؛ ولكن بشرط أن نترك مفهومي الله والوجود ذاتهما في نطاق اللاتعيّن. لأن القضية "الله موجود" لا يمكن أن تكون تحليلية وتركيبية، وذات اتجاه تأليهي واتجاه لوحدة الوجود، ومثالية وواقعية، وموضوعية وذاتية، معًا وفي وقت واحد. وهذا الأمر يؤيد، في رأينا، مرة أخرى الاتصال بين النظرية والبرهان في الميتافيزيقا، أي امتناع فصل أي منهما عن الآخر. فلنسلم بأن كل برهان أنطولوجي يتسم بالعودة إلى تضمنات الفكر، عودة مصحوبة بوعي الحضور الإلهي وعيًا جليًا

---

(71) جان هرش، **الوهم الفلسفي**، ص 111.

(72) المرجع نفسه، ص 112.

(73) المرجع نفسه، ص 59.

(74) يُنظر: ج. إيفانيكي، **لايبنتس والبراهين الرياضية على وجود الله**، ص 63، 89.

(75) م. ف. سياكا، **مشكلة الألوهة والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة شي - روي، ص 193.

ومباشرًا. حينئذ يثبت وجود الله على أنه وجود واجب منطقيًا، ويثبت نفي وجوده على أنه مخالف للمنطق. وتلكم هي - على وجه الدقة - النقطة التي تهمنا. فالواقع أن الفيلسوف، الذي يتبنى الدليل الأنطولوجي، لا يكتفي بالدفاع عن نفسه، وإنما يردّ اعتراض خصمه - سواء أكان هذا الخصم ملحدًا أو لا - إلى التناقض. إننا، إذن، أمام استدلالين يتبادلان النفي باسم مبدأ واحد. وكل منهما يدعي أنه يسلّم بمقدمات الآخر، وينفي نتيجته. لأن البرهان الأنطولوجي - كما يجدر بنا أن نلاحظ - لا يكون سفسطائيًا، إلا إذا كان أنسلم، مثلًا، يفترض سلفًا توكيدًا ضمنيًا، وينفي هذا التوكيد، إذا اتخذ صورة صريحة. والأمر على المنوال نفسه إذا أراد أنسلم أن يبدأ مما يسلّم به الملحد في الواقع، لكي يستنتج أن هذا الملحد لا يفكر طبقًا لما يقول.

يبدو إذن أننا قد حشرنا في قياس إحراج، وأنه من الممتنع الدفاع، في الوقت نفسه، عن البرهان الأنطولوجي وعن دحضه. وفي اعتقادنا أن بوسعنا أن نخرج من هذا الإحراج إذا ما ميزّنا بين الوجه الصوري للدليل، وبين وجهه المادي. فالبرهان الأنطولوجي صحيح من الناحية الصورية. ودحضه كذلك. بيد أن البرهان ودحضه لا يبدآن، في حقيقة الأمر، من المقدمات نفسها، أو من المبادئ نفسها. إن أنسلم يستنتج وجود الله استنتاجًا دقيقًا من معطياته **الخاصة به**، وليس من معطيات الملحد. إنه لا يفهم الملحد، لأنه يرى موقفه مخالفًا للعقل. والأكويني لا يرفض برهان أنسلم إلا من حيث إنه، في الحقيقة، يرفض ما يقرره أنسلم على أنه حقيقة مادية. وتوما الأكويني - هو الآخر - أساء فهم أنسلم. لكن عدم فهم الآخر، وعدم النفاذ إلى صميم فكره، وعدم إدراك حدسه الأساسي والفردي، لا يتضمن أي تناقض. إنه، في بعض الأحيان، ثمن الأصالة.

وربما كان ياسپرز هو الأكثر انفتاحًا - بين المدافعين عن البرهان الأنطولوجي - على فهم خصمه. لأنه يمكن، في نظره، حتى لمذهب الإلحاد أن يمثل **رمزًا**، فيمثل بالتالي حقيقة معينة. وفي الحقيقة أن الملحد المتأمل، أي **الفيلسوف** الملحد، لا ينفي **السر**، الذي يكتنف وجودنا. ولا ينفي كذلك هذا الأفق، الذي ينفتح فسيحًا أمام الفكر، عندما يعي هذا الفكر إخفاقه الجذري وعيًا عميقًا جليًا. إن ما يرفضه هو، بالأحرى، كل تمثيل للسر، وكل صيغة للتعبير عن المجهول. ولكن ربما كان بمقدوره، دون ضير كبير، أن يطلق على هذا المجهول (س) اسم **العلو**.

نخلص إذن إلى أن كل حقيقة جوهرية وحيوية، وكل حقيقة تغذي فكر صاحبها لا تتقرر على أنها مبرهنة، إلا باحترام منطق الاتساق احترامًا تلقائيًا. تقول جان هرش بحق: "تسير الأمور في الفلسفة على نحو يشبه قليلًا سير الأمور في السياسة: فمن الحماقة، في كثير من الأحيان، تفسير سلوك الخصم بأنه نابع من الحماقة. فمن المناسب البحث، بادئ ذي بدء، عما إذا لم يكن فن السلوك في السياسة، وكذلك الاستدلال في الفلسفة، قد استوجبهما عامل نحن نجهله، أو إذا لم يكن لهما مرمى وهدف لا ندركهما"[76].

7 - الفلسفة والاستدلال فوق-المنطقي

فلننتقل الآن إلى النهج الثاني في النظر إلى الاستدلال الميتافيزيقي، والذي بمقتضاه يتخذ هذا الاستدلال موقعه فورًا فوق المنطق. وخلافًا للنهج الأول، لا يدين هذا النهج الميتافيزيقا، وإنما يدافع عنها، ساعيًا إلى إعادة أبعادها الحقيقية إليها.

فلننحّ جانبًا هذه المحاولات المختلفة، التي لا تألو جهدًا من أجل التمييز بين الاستدلال الميتافيزيقي والاستدلال المنطقي أو الرياضي، ببيان أن الأول لا يستند حصرًا على مبدأ الهوية، وإنما يستند بوجه خاص على مبادئ نوعية، مثل مبدأ السبب الكافي، أو مبدأ الغائية. لأن هذه المبادئ لا عمل لها، في الواقع، في فعل الاستنباط، وفي الانتقال إلى النتيجة، وإنما تعمل في تكوين نقاط الانطلاق وإنشاء البدايات. ولننحِّ أيضًا، للسبب نفسه، النظرية التي تقول إن الميتافيزيقي يستدل بنفسه بكاملها، بما في ذلك الإرادة والاستعدادات الأخلاقية. لأنه، إذا كان الإنسان يمارس الفلسفة بنفسه بكاملها، فإنه لا يستنتج إلا بملكة الاستنتاج وحدها دون غيرها.

إن المسألة هي في معرفة إذا كان من حق الفكر الميتافيزيقي أن يدير ظهره للزوميات الصورة، ويقفز فوق عقبات الضرورة العقلية. وليس في نيتنا أن نناقش اللاعقلانية بأشكالها المتعددة. فربما كان من اليسير أن نبين أنها تشق عصا الطاعة على عقل ليس له وجود، على ما بدأت هي بخلقه. ولكن فلنتوقف عند بعض الأبحاث، التي أرادت أن تجلو خصائص بنية الاستدلال الميتافيزيقي العامة. ومنذ الآن تسمح لنا مناقشتنا للسفسطات المزعومة، أو الاستدلالات الكاذبة، التي هي في

(76) جان هرش، **الوهم**، ص 111.

أساس كل الإنشاءات الميتافيزيقية، بأن تؤكد بأن الميتافيزيقي يستدل، عندما يستدل، بوصفه منطقيًا من المناطقة. لأن قواعد المنطق لا تفرض نفسها من الخارج على سير فكره الإنشائي، وإنما هي منه بمثابة المحرك والدافع. فلا طائل، إذن، من تكرار الفكرة نفسها من زاوية جديدة. لكننا نعتقد أن من المفيد والمجدي تبديد سوء فهمٍ لا فائدة منه ولا جدوى.

8 - الاستدلال القابل للعكس في الفلسفة

يعتقد ر. ج. كولنوود بأنه يجب بالضرورة الدفاع عن الفلسفة ضد اتهامات الثرثرة، بجعل طريقتها الحقيقية مفهومة مرة واحدة وأخيرة[77]. ويرتكز "دفاعه" على التمييز بين المفهوم العلمي والمفهوم الفلسفي. فنظام الأول يتضمن أن الأنواع، في جنس من الأجناس، متنافية يستبعد بعضها بعضًا: فالخط يمكن أن يكون مستقيمًا أو منحنيًا، لكنه لا يمكن أن يكون الاثنين معًا. والحيوان إما أن يكون فقاريًا أو يكون غير فقاري. أما في المفهوم الفلسفي، فبالعكس، لأن الأنواع تتقاطع في الجنس الواحد. يقول كولنوود إن الغلاف المحيط بالأصناف لم يبخس حقه في الفلسفة التقليدية. فلنتذكر مقولة الخير في أخلاق أرسطو. إن الوحدة، والحقيقة، و"الخيرية" قابلة للعكس في قلب الوجود عند عدد من الفلاسفة. زد على ذلك أن مفهومًا بعينه يمكن أن تكون له دلالة مزدوجة: علمية وفلسفية. وكلمة "مادة"، في الميتافيزيقا، ليس لها المعنى نفسه في الفيزياء. فهي تدل في المادية، على سبيل المثال، على الواقع كلًا. ويفهم علماء النفس كلمة "فكر" (esprit) فهمًا مختلفًا عن فهم الفلاسفة[78]. لكن المهم هو أن دمج الأصناف يظهر دائمًا في مفاهيم العلوم الفلسفية. ويقدم كولنوود لنا بعض الأمثلة على ذلك: فجملة "المطر يهطل" حكم؛ ولكن "المطر يهطل، لأنني أسمعه" استنباط. والحال أن كلًا من هاتين القضيتين يتضمن الأخرى. فمن الواضح إذن، كما يقول كولنوود، "أن الحكم يمكن أن يكون استنباطًا، وأن الاستنباط يمكن أيضًا أن يكون حكمًا"[79]. والعمل يقسم عادة إلى ثلاثة أصناف، تبعًا لكون الباعث عليه هو الرغبة أو المنفعة الشخصية أو الواجب. وهذا لا يمنع أن يكون العمل الأخلاقي منتميًا إلى

---

(77) ر. ج. كولنوود، **بحث في المنهج الفلسفي** (بالإنكليزية).

(78) المرجع نفسه، ص 33-34.

(79) المرجع نفسه، ص 36.

صنفين من هذه الأصناف، أو حتى إلى الأصناف الثلاثة معًا[80]. ويمكننا أن نجد دمج الأصناف في بنية المفاهيم الجمالية والميتافيزيقية.

لن نتابع تحليل كولنوود، الذي يفضي به إلى وضع "سلّم الصور". وإنما سنقتصر على فحص تصوره للاستدلال الفلسفي. يقول كولنوود إن الفلسفة، شأنها شأن العلم، تريد أن تقيم إثباتاتها على أساس استدلال دامغ مفحم[81]. ولكن طريقتها مختلفة عن طريقة الرياضيات. لأن الفيلسوف لا يقنع بالانطلاق من افتراضات، وإنما يصر على أن تكون قاعدة مذهبه قضايا مطلقة. إن مقولة ديكارت "أفكر، إذن أنا موجود" لا تثبت بوصفها بداهة أو بوصفها افتراضًا، وإنما بوصفها حقيقة مثبتة بالبرهان. وهذا البرهان هو برهان من نوع خاص يطلق كانت عليه اسم الاستنتاج المتعالي. واسبينوزا يدخل في التعريف الأول **للأخلاق** الدليل الأنطولوجي برمته. ولايبنتس يبدأ **المونادولوجيا** ببندين، يبدوان في الظاهر تعريفًا وبديهية، ولكنهما يؤلفان، في الواقع، مذهبًا ميتافيزيقيا كاملًا، ولكن في حالة الانغلاق[82].

لا بد إذن للمبادئ الأولى، في فلسفة من الفلسفات، أن تتأيد وتتبرهن بهذه الفلسفة نفسها. وهذا لا يكون ممكنًا، كما يقول كولنوود، إلا إذا كان في الدليل الفلسفي "اتجاه قابل للعكس"، خلافًا للدليل الرياضي. لكن الدليل، الذي تثبت المبادئ فيه النتيجة، وتثبت النتيجة المبادئ، هو دور فاسد. فهل هذا يعني، إذن، أن الدليل الفلسفي دوري في جوهره؟ لا يدخر كولنوود جهدًا لحل هذه الصعوبة، بالرجوع إلى المبدأ السقراطي القائل إن الاستدلال الفلسفي لا يقودنا إلى نتائج لا نعرفها من قبل، بمعنى من المعاني. والحقيقة أن المدارس الفلسفية قاطبة، كما يقول، قد سلمت بهذا المبدأ، عندما أقرت بأن الفلسفة لا توصلنا، على غرار العلوم الدقيقة والاختبارية، إلى معرفة ما كنا نجهله جهلًا تامًا، وإنما توصلنا إلى معرفة ما كنا نعرفه من قبل بطريقة أخرى. وينتج هذا أيضًا من فرضية دمج الأصناف. لأن التمييز بين المعلوم والمجهول - الذي يتضمن، في المجال غير الفلسفي، فرقًا بين صنفين متنافيين من الحقائق - يتضمن، في الفلسفة، أننا يمكن أن نعرف ولا نعرف شيئًا واحدًا بعينه. هذه

---

(80) المرجع نفسه، ص 42.

(81) المرجع نفسه، ص 154.

(82) المرجع نفسه، ص 157-158.

المفارقة تختفي بفضل مفهوم "سلم صور" المعرفة، الذي يصبح معنى "الوصول إلى المعرفة" بموجبه هو "الوصول إلى معرفة أفضل"[83]. إن الدور الذي يقوم به البرهان في الفلسفة هو - على وجه الدقة - تحويل معرفتنا الاختبارية إلى معرفة عقلية. فبدلًا من ملاحظتنا أن الشيء الفلاني هو على هذا النحو، نفهم لماذا هو على هذا النحو. إن اسبينوزا، على سبيل المثال، لم ينتظر البرهان، الذي أدلى به في **الأخلاق**، حتى يعرف هذه الحقيقة: "من كان يتخيل أن ما يمقته قد باد ولحق به الخراب، كان مسرورًا" (III، ق. XX) فربما كان يعرف القضايا الجوهرية المتضمنة في **الأخلاق** برمتها، حتى قبل أن تخطر في ذهنه فكرة صهرها في مذهب واحد. بوسعنا إذن أن نستنتج أننا، في الفلسفة، نتحقق من النتائج بمقارنتها مع توقعاتها، ونستخدم هذه النتائج نفسها للتحقق من المبادئ، التي هي في أساس الاستدلال وقاعدته. إن اتجاه الدليل إذن هو اتجاه قابل للعكس. فالمبادئ تثبتها النتيجة، والنتيجة تؤيدها المبادئ. وهذا الأمر لا يتضمن دورًا فاسدًا، طالما أن كلمة "أثبت" هنا تعني الارتقاء إلى درجة أعلى من المعرفة[84].

لقد بقينا ضمن حدود نظرية الاستنتاج، والأسس التي تقوم عليها في التصور، الذي أنشأه كولنوود عن الطريقة الفلسفية. إن فرضية دمج الأصناف قابلة للنزاع وموضع للنزاع تمامًا[85]. أما تحليل الاستدلال فهو على درجة أعلى من الابتكار. فهو يقترب بفكرة "الدور الفاسد" غير الفاسد من تحليل جول مارتان، الذي سبق أن تفحصناه، وتحليل ياسبرز وجان هرش، الذي سوف نقوم بعرضه. فلننظر في أهميته على صعيد المسألة التي نعالجها.

يخيل لنا أن كولنوود قد مرّ مرتين بالقرب من المشكلة، مفترضًا أن الصعوبة قد حلت. لأن "الآثار" في الفلسفة لا توضح معرفة مشتركة وقبل-فلسفية وتجلوها فتنقلها بذلك من نطاق الإضمار وتجعلها ظاهرة صريحة، وإنما هي تفعل ذلك بتصور للأشياء هو تصور فلسفي من الأصل. ربما كان كانت يمتلك كتابيه في النقد قبل أن يكتبهما. لكنه لم يكن يمتلك، مع ذلك، المعرفة التجريبية (expérientielle)، التي للناس أجمعين،

---

(83) المرجع نفسه، ص 160-161.

(84) المرجع نفسه، ص 163.

(85) يُنظر: سي. ج. دوكاس، **الفلسفة علمًا، مادتها ومنهجها**، ص 31-48 (بالإنكليزية).

وعلى نحو غامض، وإنما كان يمتلك عناصر الثورة الكوبرنيكية الجديدة. والحال أنه، إذا كان تحليل كولنوود يوضح العلاقة بين النظرية المضمرة والنظرية الصريحة عند فيلسوف من الفلاسفة، فإنه يبقي تكون الأولى، وهو الجوهري، غارقًا في الظلام. وهذا يبين أن من المحال تحقيق النتائج الفلسفية، بمقارنتها مع معطيات الملاحظة الموضوعية. وهذا هو السبب الذي يجعل فلسفتين، مثل فلسفة اسپنسر وفلسفة برادلي غير متفقتين فيما بينهما. إذن، إذا تلاشى "معيار" التجربة قبل-الفلسفية، اهتز البناء، الذي أنشأه كولنوود، وتداعى برمته. وما يدعو إلى الشعور بالخيبة أكثر هو أن كولنوود يعقد العزم على دراسة الخصائص المميزة للاستدلال، أو الاستنتاج، أو الاستنباط في الفلسفة، لكنه يمرّ، مرة أخرى، بالقرب من موضوعه. والواقع أنه لا يعالج مسألة الاتساق الصوري بين المبادئ والنتائج البتة. فهو يصادر إذن على دقة الانتقال، مسلمًا، في الوقت نفسه، بقابلية العكس، التي يتصف بها هذا الانتقال. وكأن دمج الأصناف يبطل التمييز بين المبدأ والنتيجة ويلغيه! إننا نعتقد أن هذا المفهوم لقابلية العكس لا مسوغ له، إلا عندما ننظر بالمقلوب إلى مناهج الإنشاء الفلسفي. فبدلًا من الانطلاق من الحقائق البديهية، من أجل اكتشاف حقائق جديدة تصحح المعارف الشائعة، كان الأحرى هو الاعتماد على هذه المعارف لتأييد النتائج الفلسفية، والوصول من ثم إلى إثبات نقاط الانطلاق. ولكن ألا يناقض مثل هذا القلب رأسًا على عقب القصد الفلسفي الحقيقي؟

صحيح أن كولنوود يلجأ، دعمًا لرأيه، إلى ميتودولوجيا أفلاطون وكانت. والواقع أن أفلاطون يميز في الفقرة الشهيرة، التي يختتم بها الكتاب السادس من **الجمهورية**، بين الطريقة الرياضية والطريقة الجدلية. فالطريقة الأولى تمضي من الفرضيات إلى النتيجة، في حين أن الثانية تبدأ من الفرضيات لتصل إلى مبدأ لاشرطي. وكانت أيضًا يبين في الميتودولوجيا المتعالية أن الفلسفة، على النقيض من الرياضيات، ليس فيها لا تعريفات، ولا بديهيات، ولا براهين. إن براهينها براهين **كلامية** (قولية) بمعنى أنها تتكون بكلمات (بالموضوع في الفكر) دون النفاذ إلى حدس الموضوع[86]. وهذا يعني، على حد قول كولنوود، أن الفيلسوف مستعد دائمًا لمراجعة مقدماته، عندما يظهر خطأ في النتيجة[87].

---

(86) يُنظر: كانت، **نقد العقل الخالص** (ترجمة بارني، ج 2، ص 221-227).

(87) يُنظر: ر. ج. كولنوود، **بحث في المنهج**، ص 22-23.

ولكن لا ينبغي أن ننسى أن العودة صعودًا نحو المبدأ في الجدل الأفلاطوني ليس صعودًا على خط مستقيم. فالفرضية، التي تقوم بدور "الحد الأوسط"، تقتحم دائما فجأة وتمثل حدسًا. ودور هذا الحدس، هذه "الشرارة" التي تلمع في النفس، دور حاسم، كما بيَّن لنا رينيه شيرر ذلك بجلاء[88]. والفضل في توكيد النتيجة إنما يرجع إلى هذا الحدس (الشرارة). صحيح أن عرض أفلاطون لا يشبه عرض ديكارت، ولكن "الفرضيات" تتوافق تمامًا، في بنية المحاجّة الأفلاطونية، مع تلك الحقائق البديهية، التي تؤلف البنية التحتانية من مذهب ديكارت، أو لايبنتس، أو اسبينوزا.

أما نقد كانْت استخدام طريقة الرياضيات في الفلسفة العقائدية المذهبية، فهو نابع من تصوره للأحكام التركيبية القبلية، ويرمي، على كل حال، إلى دحض العقائدية المذهبية أكثر مما يرمي إلى شرحها وتفسيرها.

مهما يكن من أمر، فإن الاستدلال القابل للعكس، عند كولنوود، يعلّق المبادئ والنتائج الفلسفية على تجربة فوق-فلسفية، ولا يعرض نشاط الفكر، الذي يقوم بتصور النظرية، أو يحلل فاعليته. ولما كان لا بد من الرجوع، في خاتمة المطاف، إلى التجربة الحية وقبل-الفلسفية، من أجل محاولة شرح فلسفة ما وتفسيرها، فلماذا لا نبدأ مع الفيلسوف بحقائقه الأولى؟ فهي لا تقل متانة عن معيار المعارف بالتوقع. وهي تمتاز على الأقل بتخليصنا من هذه القابلية للعكس، التي لا تصل إلى الإفلات من الدور الفاسد، ولا إلى تفسير تقدم المعرفة وارتقائها.

9 - الميتافيزيقا والدور الفاسد

يعدّ كارل ياسپرز وجان هرش أيضًا متحمسين جدًا لفكرة الدور في الفلسفة. والقاعدة التي ترتكز عليها رؤيتاهما قاعدة أعمق في طبيعتها الميتافيزيقية وأبعد غورًا. وسنحاول أن نبين أنهما، رغم صحة نظرتهما في الأساس، يبيحان لنفسيهما شيئًا من الالتواء في لغتهما المنطقية.

---

(88) رينيه شيرر، **الله والإنسان والحياة في نظر أفلاطون**، ص 82-111. يُنظر أيضًا: "الجدل الأفلاطوني في علاقاته مع القياس والطريقة الديكارتية"، **مجلة اللاهوت والفلسفة** (1948)، ص 28-29.

يقول ياسبرز: "كل فلسفة أصيلة تنطوي على أدوار"[89]. فالوجود العالي على الموجود الاختباري من المحال استنتاجه من المفاهيم، التي تصلح للعالم الموضوعي. فما إن تطبق مقولات الذهن على الوجود حتى يتبدل معناها. ويتجلى إخفاقها في فهمه بأدوار وتناقضات ومفارقات. فليس في مقدور الفلسفة إذن أن توضح الوجود إلا بأن تقوم هي نفسها بقفزة خارج الفكر[90]. إن التوكيد القائل: "أنا كما أصنع نفسي، لكنني أصنع نفسي كما أنا" يتضمن دورًا من وجهة نظر المنطق. ففيه تنعقد الحرية مع التعيين وتترابط. ويعبّر عن سر الصلة والارتباط على هذا النحو: أنا كما يصنعني الآخر، وأنا أصنع الآخر بالذي أنا هو. فتضامن الوجدانات يؤلف إذن دورًا آخر، في نظر الفكر المنطقي. وهذه الأدوار تعلمني أن تشابه الوجود يضعه في موقع بين الوجود النسبي للواقع الاختباري، والوجود المطلق للعلو[91].

إن فكرة ياسبرز صحيحة تمامًا من حيث إنها تنسف كل إرجاع للحقيقة الميتافيزيقية إلى الحقيقة المنطقية. ونحن نتساءل، مع ذلك، هل يعلو الاستدلال الميتافيزيقي حقًا على **لزوميات** المنطق؟ صحيح أن كل فلسفة عظيمة تعترف بأنها تصطدم بحدّ، بسرّ يتجاوزها بالقطع. فالشعور بالإخفاق جوهري فيها. إن ديكارت، على سبيل المثال، أعمق إحساسًا بسرّ العلوّ من الفلسفة الديكارتية بالتأكيد. وقد عالج ألكييه هذا السر بتساهل أعظم من تساهل ياسبرز نفسه. غير أن كل تأسيس فلسفي يتم وضعيًا، على ما نعتقد، في صميم الفكر المتسق. فإذا كان يلتزم الصمت بشأن كل ما هو خاف عليه، فإنه لا يعقد العزم على الكلام، ضمن حدود رؤيته، إلا بلغة منطقية. ولكن ماذا تكون اللغة المنطقية؟ إنها لغة بشرية، إنها اللغة البشرية الوحيدة الممكنة. فهي لا تطمع في فرض هذه المقولة أو تلك، وهذه البداهة الميتافيزيقية أو تلك، البتة. وهي تقف على الحياد أمام كل توكيد لا يتناقض مع نفسه، ويتماسك فلا يتمزق، ويؤكد نفسه لا أكثر ولا أقل. والحال أن التسليم بوجود دور فاسد، في استدلال ما، مردّه إلى التسليم بوجود تناقض في حكم ما. وأن تتناقض يعدل ألا تقول شيئًا. غير أن ياسبرز قال الكثير من الأمور العميقة المثيرة للاهتمام. إلا أنه يبدو أنه يوحّد، في بعض الأحيان، مدلول "المنطقي" مع مدلول "الموضوعية" في الحكم.

---

(89) يُنظر: دوفرين ور يكور، **كارل ياسبرز وفلسفة الوجود**، ص 121 ن.

(90) المرجع نفسه، ص 115.

(91) المرجع نفسه، ص 121-122.

وبذلك يكون "اللامنطقي" عنده هو مجال التوكيدات الذاتية. ونحن نلفت النظر إلى أن الحكم القائم على الاقتناع الشخصي لا يقل منطقية عن أ هي أ. لأن الحكم القائم على الاقتناع الشخصي لا يمكن أن يتضمن أن أ ليست أ. زد على ذلك أن القول: "أنا كما أصنع نفسي، لكنني أصنع نفسي كما أنا" لا يتناقض مع المنطق. لا لأننا نرد **الوجود** إلى جملة أعماله: الوجود يعلو دائمًا على أعماله؛ ولكن لأننا نعبر بعبارة مجردة عن التبادل الواقعي الذي ينظم، **في الزمان**، العلاقات بين الوجود وأعماله. وإذا شئنا أن نستنتج من ذلك أنني حر ومتعين معًا، فإنه لا يسعني حقًا أن أقول إنني حرّ بما أنا متعين. اللهم إلا إذا أصررنا مكابرةً على أن ننتزع من الكلمات معانيها ونفرغها من دلالاتها.

أما تصور الدور الفلسفي عند جان هرش فهو أقرب متناولًا في نظرنا. إنه تصور واضح لا تشابه فيه، ظاهرًا على الأقل. "الدور الفاسد كاذب دائمًا من وجهة النظر المنطقية"[92]، هذا ما تعترف به جان هرش. ومع ذلك، فإن الدور الفاسد يلعب دورًا أساسيًا في كل فكر فلسفي: "فما أبعد أن ندين فلسفة من الفلسفات لكونها تستند على استدلال دوري"[93]. والدور الفاسد، فضلًا عن ذلك، يؤلف صورة من صور الفكر الفلسفي لا يمكن تفاديها". تقول جان هرش: "وفي نهاية المطاف لا يعود بوسعنا تفسير الموضوع الأخير من موضوعات الفكر بشيء آخر غيره هو بالذات. فندور في داخله"[94]. هل معنى هذا أن كل دور فاسد مقبول في الميتافيزيقا؟ كلا لأنه "توجد أدوار حقيقية، وأدوار زائفة، لا يستطيع المنطق التمييز بينها. فمن الواجب مواكبة الدور، لنرى إن كان له عمق، وإن كان يفضي إلى وعي جلي بوجود حدّ أخير"[95]. إن جان هرش تضعنا، إذن، أمام نوعين من الأدوار، المنطق يوحدهما، ولكن لا بد للميتافيزيقا أن تفصل بينهما.

فلنرَ الأمثلة على ذلك، ولنبدأ بدور زائف، وليكن دور ديكارت. تقر جان هرش بأن "أفكر، إذن أنا موجود" هي حقيقة ميتافيزيقية. وتقول: "بينما يبدأ المدرسيون

---

(92) جان هرش، **الوهم الفلسفي**، ص 117.
(93) المرجع نفسه، ص 112-113.
(94) المرجع نفسه، ص 135.
(95) المرجع نفسه، ص 135-136.

من واقعة موضوعية بديهية (مثلًا من واقعة أن الناس عندهم فكرة عن الله، في الدليل الأنطولوجي)، ثم لا يدّخرون جهدًا، بعد ذلك، من أجل الانتقال من الواقعة الموضوعية إلى الميتافيزيقا، يعمد ديكارت، من جانبه، دفعة واحدة، إلى استخدام بداهة ليست بداهة موضوعية، وإنما هي بداهة ميتافيزيقية، وذلك في سياق بحثه عن قاعدة نهائية، وبسيطة، ولا تنالها الطعون"[96].

كان بوسعنا أن نذكر بأن "أنا موجود" تعني، في نظر ديكارت، أنا موجود شيئًا مفكرًا، جوهرًا، وبالتالي حقيقة واقعية موضوعية. وياسپرز، على كل حال، يدينه لهذا السبب، ولا يعطيه حتى ظل معنى وجودي، إلا عندما ينظر إليه من حيث إنه ينفتح على حضور الله، أو على العلو. يقول ياسپرز: "يحقق ديكارت، من الناحية الفلسفية، تقدمًا فائقًا، عندما يرى أن البداهة العقلية غير كافية بذاتها، ثم يعقد العزم على إقامتها على أساس أمتن وأرسخ"[97]. لكن جان هرش حرة، إذا ما أماطت اللثام بأسلوبها وطريقتها عن الدلالة الحقيقية لـ"أنا موجود" (Sum) في "الكوجيتو"، ولا سيما إذا ما أدركته قبل سقوطه السريع في الجوهرية.

فلنأتِ إلى الدور الديكارتي. لا يستطيع ديكارت، وهو سجين ضمن حدود توكيده الأول، أن يصل إلى "عالم الموضوعات"، إلا بالقفز إلى معنى "الله". وتسلم جان هرش تمامًا بأن "هذه القفزة ضرورية ومطابقة للحقيقة: فالذات، منظورًا إليها، لا على أنها ذات تتفحص موضوعات، ولكن منظورًا إليها في ذاتها، لا تجد أمامها إلا الله..."[98]. لكن جان هرش تضيف قائلة: "إن ما لم يعد حقيقة، عند ديكارت، هو الطريقة التي ينزل بها عند هذه الضرورة ويخضع لها، هو المنطق المزعوم، الذي يستخدمه لكي يبقي الادعاء العلمي سليمًا معافى. فهو، لكي يبرهن على وجود الله، يبدأ من الحقيقة الواقعية الموضوعية، التي تطابق كل معنى من معانينا. وهو المطلوب. إن معنى الحقيقة الواقعية الموضوعية، الذي كان يجب أن يوضع، هو بالضبط، موضع الشك، نجد أنه قد أعيد إدخاله، ونجد أن إعادة الإدخال هذه قد أخفيت تحت ستار أننا نواصل، في هذه اللحظة، العمل في برهان مختلف، هو البرهان على وجود الله.

---

(96) المرجع نفسه، ص 115.

(97) كارل ياسپرز، **ديكارت والفلسفة**، ترجمة هـ. پولنوف، ص 28.

(98) جان هرش، **الوهم الفلسفي**، ص 116.

فنجد أنفسنا، من جديد، أمام دور فاسد: فلقد أقيم البرهان على وجود الله بواسطة معنى الحقيقة الواقعية الموضوعية، ثم إن وجود الله هو الذي يستخدم للبرهان على وجود حقيقة واقعية موضوعية"[99].

ومن الجدير بالذكر أن ديكارت قد رفض **اعتراض الدور**، الذي وجهه إليه معاصروه. وأعلن أن الحقائق الحدسية، التي لا تتدخل الذاكرة فيها، لا تحتاج إلى ضمان. وعلى هذا المنوال، فإن الحقيقة الإلهية ليست ضرورية لتأسيس صحة الأفكار الواضحة والمتميزة، عندما تكون هذه الأفكار مدركة إدراكًا مباشرًا وللتو واللحظة. أفلا يكون شرعيًا، إذن، النظر إلى توكيد **الحقيقة الواقعية الموضوعية للأفكار** على أنه حدس مباشر؟ فلنقل إن ديكارت قد صحح نفسه بنفسه. حينئذ لا ينبغي أن نحكم على فلسفته، إلا آخذين بالحسبان أقواله المعلنة الصريحة وموقفه النهائي الأخير.

والآن يجدر بنا أن نلاحظ أن الدور الفاسد لا يظهر في استدلال منعزل. إن التقريب بين استدلالين منفصلين ومتميزين هو الذي يمكن أن يجعل السفسطة تبدو وتظهر[100]. وعليه كان البرهان على وجود الله، بناءً على توكيد مشكوك فيه، لا يتضمن دورًا. فنحن لا نقع في الدور، إلا عندما نبرهن على هذا التوكيد المشكوك فيه بناءً على وجود الله، ونضم البرهانين بعضهما إلى بعض. فهذا الأمر يعني أن البرهان على وجود الله عند ديكارت لا يمكن أن يكون، في حدّ ذاته، برهانًا دوريًا. فلا بد للدور، إذن، أن يكشف عن نفسه عبر سلسلة من التوكيدات، التي تقرر، فضلًا عن وجود الله، نظرية الضمان الإلهي، وفرضية وجود روح للشر.

ولكننا نلاحظ أمرًا غريبًا. ألا وهو أن برهان ديكارت، من دون هذه الفرضية الأخيرة، كان سينطلق من يقين موضوعي وضروري، فيفقد بذلك قيمته الوجودية. أوَلا تعلمنا ميتافيزيقا الوجود بأن العلو إنما يتجلى أمام الوجود، على وجه الضبط، في قلب نوع من الشك النهائي، وفي صميم حقيقة من الحقائق غير موضوعية؟ كان هذا خليقًا بأن يحوّل البرهان المضلل، الذي قدمه ديكارت، إلى "دور ميتافيزيقي". ولكن جان هرش كتبت تقول: "... أقول إن الدور الفاسد عند ديكارت، خلافًا للدليل الأنطولوجي، ليس ميتافيزيقيًا. هذا يعدل القول إنه خادع مضلل. فبينما يكشف الدور

---

(99) المرجع نفسه، ص 116.

(100) يُنظر تريكو، **المفصّل في المنطق الصوري**، ص 241.

في الدليل الأنطولوجي عن حد، ويبين كيف أن لكلمة "وجود" معنىً مزدوجًا، إذا كان الأمر متعلقًا بالوجود الموضوعي أو متعلقًا بالوجود الميتافيزيقي، ويوحي بأن كل ما تبقى لا يمكن إدراكه علميًا في المجال الميتافيزيقي، ينطلق الدور عند ديكارت من حقيقة ميتافيزيقية، فيلقي حجابًا يخفي الانقطاع بين عالمين، ويتخذ مظهر "خدعة" منطقية تستخدم لإخفاء انفصالات حقيقية"[101]. ومع ذلك فنحن نعتقد أن الاستدلال الذي استهدفه الهجوم ليس دورًا كاذبًا، لأنه دور زائف، على وجه التحديد.

فلننتقل إلى أمثلة الدور الميتافيزيقي حقًا. تعطينا جان هرش مثالًا عليه البرهان الأنطولوجي عند أنسلم: "يبدو لي أن الدليل الأنطولوجي دور 'فاسد حقيقي'، مخالف للعقل بأقصى ما تحمله هذه العبارة من معنى، لأنه يكتمل عند الحدود القصوى لمعرفتنا، ولأنه يعين حدود عجزنا عن المعرفة (بالمعنى العلمي للكلمة) وعجزنا عن التعبير عن المجال الميتافيزيقي. إنه يقسر العقل على الاصطدام اصطدامًا عنيفًا بعجزه الذاتي من تصور معنى 'الحقيقة الواقعية'، ومعنى 'الوجود'، عندما يتعلق هذان الحدان بالوجود الميتافيزيقي. وإخفاقه بالذات يجعله يشعر بالعمق العصي على التعبير. إن عبارة 'وجود الله' ليست إلا العبارة - الحد، العبارة - السجن، مثل 'نومين' كانْت، لا أكثر ولا أقل. والدليل الأنطولوجي يترك مكانًا، هو أيضًا، للإيمان عقليًا. وهو، بوجه الإجمال، يقوم بالضبط بعكس ما يبدو أنه يقوم به، لأنه يبدو أنه يستبدل بالإيمان الضرورة العقلية"[102].

من المحال إنكار رهافة هذا التأويل. ولكن عمقه الحقيقي يتمثل في أنه يفترض سلفًا ميتافيزيقا تشتمل على تصور للوجود، وللعقل، وللإيمان الفلسفي والديني. ولذلك فإننا نستنكف عن النظر إليه على الصعيد الفلسفي بمعنى الكلمة، لأننا سنظل، في هذه الصفحات، في المجال المنطقي والإبستمولوجي. إننا نتساءل، ومن وجهة نظر المنطق وحسب، لماذا يجب أن نطلق على الدليل الأنطولوجي، على نحو ما أوّلته جان هرش، اسم الدور الفاسد. يخيّل إلينا أن مردّ ذلك إلى أنه يضع نفسه على أنه عقلي تمامًا، أي على أنه برهان دامغ مفحم، دون أن يكون كذلك بالفعل. لأنه لو كان كذلك، لكان برهانًا علميًا تمامًا. كذلك، لو أنه لم يتبدَّ على أنه

(101) جان هرش، **الوهم الفلسفي**، ص 117.
(102) المرجع نفسه، ص 113.

عقلي وموضوعي، لما كان حجة أو دليلًا، أو بالأحرى لما كان على الإطلاق. وإذن فإن نوعًا من "الوهم" الخفي، على حد تعبير جان هرش، هو الذي يكوّن منه دورًا. وهو، فضلًا عن ذلك، "دور فاسد حقيقي" لأنه يظهر على حدود الفكر، أو لأنه يتحقق في مجال يكون الدور فيه محتمًا لا مفر منه. فيكفي إذن، على ما يبدو، أن "نزيل الوهم" من أنفسنا، لنخرج من الدور. ولكن لا يبدو أن جان هرش توافق على هذا الأمر، لأن انقشاع الوهم في فلسفة ياسبرز لا يمنع هذه الفلسفة - التي "تبين (لنا) معنى الدور الفاسد وتكشف عن حقيقته الميتافيزيقية" - أن تكون "هي نفسها دور"[103].

إن المنطق ليفضل أن يتناول الأمور من أيسر السبل: فالدور الفاسد هو، بالتعريف، خطأ في الاستدلال. وفي المنطق، كما ترى جان هرش بحق، لا يمتاز دور على دور. لكن المنطق لا يسمح لنفسه بالتدخل في الفعل الحدسي عند الفيلسوف. إنه ينتظره على عتبة الاستدلال، عند الحد الأوسط. ولقد بينا أن التصور الفلسفي العظيم يستغلق على المنطق دائمًا. إن البراهين الميتافيزيقية تبدأ، كلها بغير استثناء، من هذه البداهة الميتافيزيقية أو تلك، ولا يسعها إلا أن تنطفئ في دور من الأدوار، حتى لو كان صحيحًا ومذهبًا. ولكن إذا أحببنا أن نطلق اسم "دور فاسد ميتافيزيقي" على هذا الظهور المفاجئ للحدس في وجدان الفيلسوف، فإن المنطق، الذي يحترم كل مواضعة، لا يسعه إلا الرضوخ.

وتقول جان هرش أيضًا: "إن كانت، إذ يضع نفسه على الحدود، يحمل نفسه وزر أدوار فاسدة. وقد بيّن نيتشه واحدًا من هذه الأخطاء، عندما لاحظ الدور الذي يقوم به في هذه الفلسفة مفهوم الإمكان. فكانْت يتساءل: كيف يكون عالم الأشياء ممكنًا بالنسبة إلينا؟ ولكن ما هو الإمكان؟ إنه يجعل منه مقولة. ويتساءل، من جهة أخرى، كيف تكون المقولات ممكنة؟ ويبقى في نهاية المطاف أن: الإمكان ممكن بالإمكان - أو كذلك: إن قيمة الوعي المتعالي تقوم على أساس المعرفة، وقيمة المعرفة تقوم على أساس الوعي المتعالي. غير أن الدور الفاسد هو صورة لا مفرّ للفكر الفلسفي منها ..."[104].

---

(103) المرجع نفسه، ص 185.

(104) المرجع نفسه، ص 135.

هذه الأدوار الكانتية قد صوّرت لنا على أنها ميتافيزيقية. ولكن، حتى لو سلمنا بأنها أدوار، هل بوسعنا القول بأنها تشكل الرؤية الأساسية، أو المحور الرئيس في الفلسفة الكانتية؟ وفضلًا عن ذلك، أين يجب أن نصنف أدوار أرسطو، وتوما الأكويني، واسبينوزا، وهيغل، وماركس؟ بل كيف ينبغي أن نواجه الدور في البرهان الأنطولوجي عند ديكارت ولايبنتس؟ وهل كان ديكارت ميتافيزيقيًا في هذا البرهان أكثر مما كان في البرهان القائم على فكرة اللامتناهي؟

أما لايبنتس، فقد تجرؤوا عليه، وتجاسروا على إرجاع صميم برهنته على خيرية الله إلى ما يلي: "1 - لكي نبرهن على أن الله خيِّر، ينبغي البرهان على أن الشر المطلق لا وجود له، وعلى أن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. 2 - إذ لو كان الشر موجودًا، لما كان الله خيرًا. 3 - ومن المحال أن يكون الله شريرًا. وإذن فإن الشر لا وجود له مطلقًا. 4 - ولما كان الشر غير موجود، فالله خير إلخ..."[105]. نحن لا نعتقد أن هذا الإرجاع لبرهان لايبنتس إلى دور سفسطائي إرجاع صحيح. ولكننا لا نعتقد كذلك بإمكان مواجهة دور من الأدوار بقدر أكبر من التسامح والفهم. فهل ينبغي تفسير هذا بكون الفكر المنطقي عاجزًا عن تمييز الأدوار، وعن تسليط الأضواء الكاشفة على حقل الميتافيزيقا؟

10 - البرهان الخطابي في الفلسفة

إن ش. بيرلمان هو المبشر بتقويم جديد للبرهان الفلسفي. وقد سبق له أن رسم في عدد من المقالات مخططًا يمثل منطق المحاجة، يقوم على أساس الجدل والخطابة عند أرسطو. ونحن نود أن نقتصر على الوجه الصوري من هذا المنطق. يقول بيرلمان: "سوف نرى أن الخطابة - كما نفهمها - هي وحدها التي تتيح لنا فهم طبيعة البرهان في الفلسفة"[106]. والسؤال الأساسي في هذه الخطابة هو هذا السؤال: "كيف، وبأية وسائل حجاجية، يمكننا الحصول على موافقة العقول بكثافة واتساع؟"[107]. ويعلن بيرلمان أن دراسة هذه المشكلة دراسة فلسفية قد أهملت من جانب المحدثين.

---

(105) جان-فرانسوا ريفيل، **لماذا كثرة الفلاسفة؟**، ص 48.

(106) ش. بيرلمان ول. أولبرشتس-تيتيكا، **الخطابة والفلسفة، في سبيل نظرية للمحاجّة في الفلسفة**، ص 125.

(107) المرجع نفسه، ص 124.

أما في القرن الماضي، فقد اهتم رئيس الأساقفة واتلي والكاردينال نيومان بهذا الموضوع. ويستطرد بيرلمان قائلًا: "كذلك استحوذ هذا الموضوع في ميدان مختلف تمام الاختلاف، على انتباه المختصين بالإعلان والدعاوة، ولا سيما في الولايات المتحدة. بيد أن المفكرين في العصور القديمة اليونانية-الرومانية، وأرسطو في كتابيه **الطوبيقا والخطابة**، وكنتليان في كتابه **التعليم الخطابي**، هم الذين يجب أن نعود إليهم، وإذا أردنا أن نجد رواد طريقتنا في تناول مشكلة المحاجّة"[108].

لا يسعنا إلا أن نحتج على المبدأ، الذي يضع محاجة الفلاسفة ومحاجات أرباب الدعاوة الأمريكيين في سلة واحدة. لأن الاندفاعة، التي تخلق اتخاذ موقف فلسفي، توضع على صعيد الحق والصواب، لا على صعيد رغبة معينة في كسب موافقة العقول. والأعظم خطرًا من ذلك أيضًا هو أن الوسائل، التي يتعين على الفيلسوف استخدامها، ليحقق مشروعه بنجاح، تبدو في الخطابة الجديدة عند بيرلمان، وكأنها تتجاوز لزوميات الدقة. كتب بيرلمان يقول: "لا تتصف المحاجّة الخطابية بالقسر والإكراه، لأنها لا تجري في داخل نظام تكون المقدمات وقواعد الاستنتاج فيه متواطئة المعنى ومحدّدة تحديدًا ثابتًا لا يتغير"[109]. ونحن نسلم تمامًا بصفة التغير في المقدمات، لكننا لا نسلم بتغير قواعد الاستنتاج.

وهذه أيضًا بعض النصوص، التي تبين أن الخطابة لا تنطلق من أحكام قيمة وحسب، وإنما تتسم أيضًا بمظهرها الصوري: "[إن موضوع هذه التأملات] سيكون دراسة وسائل المحاجة، غير تلك الوسائل الداخلة في نطاق المنطق الصوري، والتي تسمح بالحصول على تأييد الآخرين أو زيادة هذا التأييد للدعاوى المطروحة من أجل موافقتهم"[110]. "إن المصادرة على المطلوب ليست خطًا منطقيًا، كما ظل يدعي، لأجيال وأجيال، أولئك الذين أغفلوا وجود الخطابة وتجاهلوه ..."[111].

والحق أن كتابات بيرلمان تنطوي على شيء من التشابه في ما يخص البرهان الخطابي. ففي كل مرة نتهيأ فيها لوضع اليد على ما يميزه **صوريًا** من البرهان

(108) المرجع نفسه، ص 125.
(109) المرجع نفسه، ص 26.
(110) المرجع نفسه، ص 1.
(111) المرجع نفسه، ص 128.

المنطقي، سرعان ما ندرك أن الأمر يتعلق بالأحرى بطبيعة المقدمات. ويتحدث بيرلمان عن المنطق "المرن الخالي من الدقة الصارمة"، الذي قام سوروكين بتحليله، في كتابه عن سوسيولوجيا المعرفة، فيلاحظ عندئذ أن "المحاجة تنأى بعيدًا عن البرهان الصوري، بقدر ما تستخدم هذه المحاجة بهدف الإقناع، حتى لو كانت محاجة عقلانية..."[112]. غير أنه يضيف أن قوام هذه المحاجة هو تقديم "الأسباب، التي تجعل من الأحسن قبول هذا الرأي، بدلًا من ذلك الرأي"، أي إنها منطق مؤلف من أحكام القيمة.

هل هذا يعني أن هذا المنطق يرمي إلى الدفاع عن القيم ضاربًا بقواعد المنطق عرض الحائط؟ فلنتذكر على أية حال أن القياس الجدلي، عند أرسطو، هو ذلك القياس "الذي يستنتج من مقدمات محتملة"[113]. بيد أنه لا يختلف عن **البرهان القاطع**، إلا بمادته. وهذا يعني أن القياس الجدلي يسير وفق قواعد الاستنتاج الصوري. ولولا ذلك لتحول إلى قياس جدالي، أو سجالي، لا يستنتج إلا في الظاهر[114]. والحق أن مفهوم الجدل ليس محددًا تحديدًا دقيقًا جدًا عند أرسطو. وقد بيّن لنا ج. م. لوبلون دلالاته المتباينة، في مؤلفات هذا الفيلسوف. وإحدى هذه الدلالات تدخل في نطاق "فن استخلاص الاستدلالات الخادعة واستخدامها أيضًا"[115]. غير أن لوبلون يوضح أن توكيدات أرسطو "الأكثر صراحة حول الفرق بين الجدل والعلم تظهر، على ما يبدو، إن الفرق بين المدرستين لا يكمن في صورة الاستدلالات، وإنما في مادتها، وفي نقطة البداية فيها"[116]. ولكن إذا كانت مقدمات القياس الجدلي (والخطابي) محتملة وحسب، لم تكن نتيجته أيضًا، إلا نتيجة محتملة. وعلى هذا المنوال فإن قواعد المنطق الصوري لا تنتهك فيه.

فماذا يمكن عندئذ أن يكون معنى هذه المحاجة، التي "تنأى بعيدًا عن البرهان الصوري" عند بيرلمان؟ أنها قد تكون ناجعة جدًا في المحاولة الرامية إلى "كسب تأييد العقول". أما في الفلسفة، فإنها، إذا لم تبح لنفسها أن تتخلص من قوانين الدقة،

---

(112) المرجع نفسه، ص 139.
(113) أرسطو، **الطوبيقا**، 1، 1، 100 أ، 30.
(114) المرجع نفسه، 1، 1، 100 ب، 30.
(115) ج. م. لوبلون، **المنطق والطريقة عند أرسطو**، ص 20.
(116) المرجع نفسه، ص 59.

وإذا لم تكن ترمي كذلك إلى استنتاج اليقيني من المحتمل، ارتدت إلى كلام لا دقة فيه، يرافقه شعور بالطرافة.

11 - الفلسفة والمنطق الجدلي

فلننتقل الآن إلى مسألة العلاقة بين المنطق الصوري والمنطق الجدلي. يبدو أن المناطقة الجدليين يقولون أحيانًا بأنهم يقومون باستدلالاتهم طبقًا لقواعد مختلفة عن قواعد المنطق التقليدي. أما خصومهم فيردون عليهم بأن الجدل مخالف للعقل، وليس بوسعنا أن نتناول هذه المشكلة بكل ما تتصف به من اتساع، بل إننا لا نستطيع أن ندرسها في صورتها الراهنة الأكثر حداثة، أعني في هذا النزاع المثير بين الماركسيين، من جهة، والذين يقفون على النقيض منهم، من جهة أخرى. فلنكتفِ، إذن، بالنظر في مسألة إذا كان الجدل الماركسي، بما هو منهج فلسفي، يدّعي ادعاءً جديًا أنه في موقع يتجاوز قوانين الفكر القديمة.

إن عنوان كتاب لوفيڤر **المنطق الصوري والمنطق الجدلي** ليتصف بكل ما يتصف به التحدي من مظاهر. غير أن المحتوى أكثر تواضعًا بكثير. يقول لوفيڤر: "إنه لصحيح، ولسوف يبقى صحيحًا دائمًا، أن الفكر يجب أن يكون متسقًا. هذا قانون كلي، ضروري، موضوعي، وبالتالي يفرض نفسه على كل إنسان قادر على التفكير"[117]. ويقول بعد ذلك بقليل: "ليس المنطق الصوري، في حد ذاته، هو الذي يجب أن يدان بقسوة، وإنما هي النزعة الصورية المنطقية، وهذه مختلفة عنه تمامًا"[118].

المنطق الجدلي إذن هو منطق مشخص، هو منطق للمضمون. إن كلمة "جدلي" عند إنغلز تقابل، على كل حال، كلمة "ميتافيزيقي"، كما تقابل كلمة متحرك كلمة ساكن[119]. وستالين أيضًا يضع المنهج الجدلي في مقابل الميتافيزيقا، وليس في مقابل المنطق الصوري. والحد "ميتافيزيقا" يدل، في الماركسية، على "منهج قديم في البحث والتفكير"، وهو المنهج، الذي يرى هيغل أنه "يضع في رأس اهتماماته دراسة **الأشياء** من زاوية كونها موضوعات معطاة وثابتة..."[120].

---

(117) هـ. لوفيڤر، **المنطق الصوري والمنطق الجدلي**، ص 50.

(118) المرجع نفسه، ص 51.

(119) يُنظر: لالاند، **المفردات**، مادة: المادية الجدلية.

(120) المرجع نفسه، الملحق، مادة: المادية الجدلية.

غير أن هذا لم يحل دون وقوع سوء تفاهم رهيب بين الجدليين والمناطقة، أو بين الجدليين أنفسهم. لقد كتب الماركسي الروسي ب. كدروف، فقال: "في الوقت الراهن، توجد لدى المناطقة السوفيات أشد الآراء اختلافًا حول المنطق الصوري وعلاقاته مع المنطق الجدلي الماركسي. فبعضهم يرى أن المنطق الصوري يدخل ضمن إطار الجدل الماركسي، ويشكل جزءًا منه، أو 'لحظة'. وهذه وجهة نظر خاطئة... وبعضهم الآخر، على العكس من ذلك، يحاولون - خوفًا من الخلط بين المنطق الصوري والجدل - أن يفصلوا بينهما فصلًا تامًا، ويعينون لكل منهما ميدانًا خاصًا، محددًا بدقة صارمة. وعلى هذا النحو ولدت الدعوى الخاطئة أيضًا، التي تقول بوجود منطقين يتعارض أحدهما مع الآخر ميتافيزيقيًا"[121]. وكان لا بد من تدخل ستالين لحسم المنازعات الطويلة، موقتًا ولا ريب. وقد أفسحت هذه التشابكات الغريبة في المجال لخصوم الماركسية ليهاجموا الجدل بوصفه "لا-معنى" من وجهة النظر المنطقية. وقد ألّف ألكسندر فيليبوف كتابًا كاملًا في هذه المسألة، وأقام دحضه للجدل على أساس هذه الملاحظة: "يقوم الانتقاد الجدلي للمنطق الصوري على قاعدة من الازدراء الكامل لأهدافه. إن الجدل يدين المنطق الصوري لأن قوانينه ليست قابلة للتطبيق على عالم الواقع. وهذا انتقاد لا أساس له، لأن المنطق الصوري لا يتعلق إلا بنطاق الأفكار وإقامة مبادئ الاستدلال السليم ومبادئ الفكر المتسق"[122]. ويعرب ج. م. بوخنسكي عن الأمل في "أن تتمكن الحركة الجدلية التي يديرها غونسيت بنجاح، أن تظل بمنأى، قدر الإمكان، عن ترهات المادية الجدلية الروسية"[123]. وكتب جوليان بندا، فقال: "إن العقلانية المطهرة من مبدأ الهوية (جدل التناقض) هي **صوت ريح** دفعت ثمنه الطقوس الماركسية، والتي أتحداها أن تعطيني مثلًا واحدًا عليه". ويسجل ملاحظة بقوله: "في أثناء محاضرة دافعت فيها عن هذه الدعوى (الجمعية الفرنسية للفلسفة، تشرين الثاني/ نوفمبر 1947) سأل رئيس الجمعية السيد إميل برهييه حفل الحاضرين إن كان أحد يودّ أن يذكر مثلًا على منطق التناقض. فران عليهم صمت مطبق"[124]. وهذا الصمت ذو دلالة ومغزى. فهو يبرهن

---

(121) ب. كدروف، "في العلاقة بين المنطق والماركسية"، **الفكر** (1953)، ص 10.

(122) أ. فيليبوف، **المنطق والجدل في الاتحاد السوفياتي**، قدم له آرنست نيجل، ص 22 (بالإنكليزية).

(123) يُنظر: "سلطان الفكر على الواقع"، في: **محادثات زيوريخ الثانية حول فكرة الجدل**، ص 167.

(124) ج. بندا، **ثلاثة أصنام رومنسية**، ص 165.

على أنه ما من أحد يمارس التفكير **بالفعل** خارج إطار مبدأ عدم التناقض، أو خارج إطار المنطق الصوري. غير أنه ربما كان يبرهن أيضًا على أنه ما من فيلسوف جدلي النزعة يفكر في الدفاع عن إمكان التفكير خلافًا للمنطق وضده. وعندما يخيل إليه أن هناك صلة لا تنفصم بين المنطق الخالص وبين الأنطولوجيا الأرسطية، أو المدرسية، أو "الميتافيزيقية"، عندئذ - وعندئذ فقط - يحاول أن يهاجم ذلك المنطق الخالص، لكي يدحض هذه الأنطولوجيا.

وبناء على ما قلناه للتو، نرى أن مشكلة الفرق بين منطق اللزوم ومنطق الحقيقة المادية مشكلة قد أسيء طرحها. وما يهمنا أن نستخلصه منها هو أن الفيلسوف، الذي يتبنى المادية الجدلية، لا يفكر تفكيرًا جدليًا، بل صوريًا. أما تصوراته الفلسفية، بحصر المعنى، فلا صلة لها بالنقطة التي ندافع عنها.

صحيح أن الجدلي سيقول لنا إن كل حكم تركيبي يتجاوز مبدأ الهوية، لأن هذا المبدأ ليس إلا تحصيل حاصل يقتصر على القول إن آ هي آ، في حين أن توكيدًا مثل "الجدار أبيض" يوجد مفهومين متميزين. وعندئذ نردّ بأن القضية "الجدار أبيض" لا معنى لها، إلا إذا كانت تعني **هذا الجدار** أبيض. وحتى في هذه الحالة، فإنها لا توحد "هذا الجدار" و"الأبيض"، وإنما **لون** هذا الجدار والبياض. لذلك كانت القضية "لون هذا الجدار أبيض" قضية صحيحة صوريًا. وللتجربة وحدها أن تبين إن كانت صحيحة ماديًا أم لا.

وليس من الضروري فحص دلالة بعض التوكيدات الملتبسة المتعلقة بالعلاقات بين المنطق والفلسفة فلقد كتب جان ڤال، على سبيل المثال، فقال: "نعتقد بأن بوسع الفلسفة تمامًا أن تسمو وتعلو فوق المنطق، وفوق اللوغوس"[125]. ويردد، بمزيد من الدقة والإيضاح، قائلًا: "... نعتقد بأن من الممكن جدًا ... ألا يمكن للمنطق - على نحو ما صاغه أرسطو وغيره ممن تبعوه - أن يتيح لنا فهم الواقع كله"[126].

ولكن هل اتفق للمنطق أن ادعى مرة أنه يحيط بالواقع كله، ويفهمه برمته؟ وإذا كان جان ڤال يقصد بذلك أنه يمكن أن تكون لتوكيد من التوكيدات عن الواقع

---

(125) جان ڤال، **نحو غاية الأنطولوجيا**، ص 40.

(126) المرجع نفسه، ص 43.

بنية لامنطقية أحيانًا، فإن من الممكن أن يقودنا الفكر إلى طريقته الغريبة في تصور الاتحاد بين المتناهي واللامتناهي. والواقع أن جان ڤال يختتم تصوره للتوتر بين المتناهي واللامتناهي بقوله: "لعل من المناسب أن ننوه بفكرة أينشتاين القائلة بأن العالم، لكونه على شكل كرة، متناهٍ ولامتناهٍ في الوقت نفسه"[127].

ومن الواضح أن كلمة "لامتناهٍ" ليس لها، هنا، المعنى المناقض لمعنى "متناهٍ". وإنما لها فقط معنى "لامحدود"، لأن العالم كروي. وعلى هذا فإن برتقالة صغيرة يمكن لها، بمقتضى قاموس مصطلحات جان ڤال، أن تكون متناهية ولامتناهية!

12 - خاتمة

ونختتم هذا الفصل فنقول إنه ليس للميتافيزيقا أن تزدري بالمنطق الصوري. وليس هناك ما يجعلها تخشاه. إن ج. آير نفسه يعترف، في رده على جلبير ريل، الذي ينفي وجود البراهين في الفلسفة، بالدقة الصارمة في استدلال الفلاسفة. ويضرب على ذلك مثلًا ببرهان "الوجود هو الوجود المدرك" عند بركلي، وببرهان نفي السببية بوصفها علاقة منطقية عند هيوم. ولكنه يعترض على مقدمات هذه الاستدلالات[128]. ويقول إريك ڤيل بحق: "... إذا كان يتعين على النظر العقلي أن يكون منطقيًا (ومنطقي تعني هنا: خلوًا من التناقض، لأن التناقض ينزع منه كل معنى دقيق) فإنه يبقى أن نتساءل إن كانت هذه السمة تغني القول عن سواها، وإن كان القول، بهذه السمة وحدها، قادرًا على فهم ذاته في وجوده وفي حدسه. وما وجدناه يتلخص في ملاحظة أن الأمر ليس كذلك. فبوسع الإنسان أن يصنع أمورًا كثيرة بالاعتماد على المنطق، لكنه لا يستطيع أن يصنع شيئًا بالمنطق"[129].

ولعلنا نقول إن بوسع المنطق أن يكون عونًا للإنسان على تبديد ألوان من سوء التفاهم، وأن يسمح له، بذلك، أن يرى بوضوح أكثر. ولكن عندما يعطي الإنسان ما للمنطق للمنطق، فإنه يجب عليه أن يعطي ما للحدس الميتافيزيقي للحدس الميتافيزيقي.

---

(127) جان ڤال، **الفصل في الميتافيزيقا**، ص 635.

(128) يُنظر: "نظرية البرهان"، **المجلة الدولية للفلسفة** (1954)، ص 165.

(129) إ. ڤيل، **المنطق والفلسفة**، ص 23.

الفصل السابع

البداهة الميتافيزيقية

1 - الحدس والنظر العقلي

حاولنا في الفصل السابق أن نبين أن الاستدلال الميتافيزيقي لا يتميز من الاستدلال المنطقي. ومعنى هذا أنه ما من نظرية فلسفية كبرى يمكن أن تكون متناقضة داخليًا. والبرهان الذي يدعمها ويؤيدها لا ينطوي، في الواقع، على خطأ في الاستدلال يمكن التحري عنه بالاعتماد على قواعد الفكر المتسق وحدها. وقد تبين لنا أن محاولات بعض المنظرين على صعيد التفكير الميتافيزيقي - وهي المحاولات التي استهدفت وضع مناهج الفيلسوف النظرية خارج نطاق المنطق الصوري - محاولات عقيمة وغير مثمرة. لأن بعضها يرتكز على تقويم خاطئ للنهج الحقيقي لهذه البرهنة الفلسفية أو تلك؛ ويرتكز بعضها الآخر على التباس في الحدود المنطقية. ولعل بوسعنا تمامًا أن نسلم مع ريبو، أو رينيانو، أو بيرلمان، بأن البرهان الميتافيزيقي يقوم، بوجه عام، على أساس حدوس عاطفية، أو على أساس أحكام قيمة. ولكن إذا كان معنى هذا أن نقطة انطلاق البرهان الميتافيزيقي تتكون، في بعض الأحيان، بفعل حقائق من طبيعة عاطفية أو قيمية، فإن هذا لا يستتبع القول بأن الانتقال العقلي من حقيقة إلى أخرى انتقال زائف منطقيًا، أو خارج على المنطق. ولعله بوسعنا تمامًا كذلك أن نسلم، مع كولنوود وجان هرش، بأن التوكيد الميتافيزيقي لا يستنتج من حقيقة كلية وموضوعية، وإنما يستنتج، بالأحرى، من اتخاذ موقف، هو موقف ميتافيزيقي في الأصل. ومع ذلك، فإننا لا نرى أن مثل هذا الترابط بين التوكيدات الميتافيزيقية يمكن أن يكون من طبيعة تسوغ قيام تعارض بين استدلال الفيلسوف واستدلال المنطقي أو

العالم. لذلك وجدنا أن من الضروري أن نحتفظ لمفهوم "الدور" بدلالته التقليدية، وأن نتناوله بوصفه خطأ صوريًا خالصًا. ومن جهة أخرى، فإن التمييز البارع، الذي أقامته جان هرش، بين "الدور الفاسد الزائف" و"الدور الفاسد الحقيقي" يتيح لنا أن نفهم أن الاستدلال، الذي يقوم به فيلسوف صادق، لا ينطوي، في الحقيقة، على دور منطقي بحصر المعنى، أو - إذا شئت - على دور يناقض المنطق بحصر المعنى. بل إننا لنعتقد بأن كل نظريات الاستدلال الميتافيزيقي، التي ناقشناها آنفًا، تنتهي، إذا ضغطنا عليها ضغطًا كافيًا، إلى الاعتراف بأن العقدة في مشكلة البرهان الفلسفي **تكمن بالأحرى في جزئه الحدسي، لا في جزئه النظري**، في نقطة انطلاقه، وليس في النهج الذي سار عليه.

إن النتيجة المباشرة لهذا "الإرجاع" للسر الميتافيزيقي هي قطع الطريق على تلك المنازعات الفلسفية العقيمة، التي تعيش منعزلة على صعيد الاتساق الصوري، وعلى صعيد دقة الاستنتاج، وذلك إيثارًا للسهولة، أو بسبب التفسير الخاطئ، أو بتأثير الوهم.

إن الاستدلال السليم، الصحيح والصادق صوريًا، لا يتضمن أن نتيجته صحيحة وصادقة ماديًا، لأنه لا يتضمن صدق مقدماته. ولقد سبق لأرسطو أن أدرك هذا وفهمه تمامًا. ولقد رأينا أن روجييه لم يحالفه التوفيق حين جنح إلى اتهام أرسطو بأنه يخلط بين مادة البرهان وصورته. فما أغرب أن نجد أنه ليس من النادر العثور على نظريات تعارض التمييز الجذري بين الحدس والنظر العقلي. ولقد رأينا آنفًا أن جالابير، مثلًا، يرمي إلى تأسيس "البداهة بالمعنى الدقيق للكلمة" على الاستدلال[1]. ويحدثنا ج. ڤيالاتو، وهو تومائي مع لمسة برغسونية وبلونديلية، عن "الاتحاد المشخص بين النظر العقلي والحدس"[2]. من المؤكد أنه يبدأ بالتمييز بين هاتين العمليتين وتحديد خواصهما المميزة تحديدًا بارعًا. غير أنه يسترعي الانتباه، بعد ذلك، إلى أن المعرفة الحدسية والمعرفة النظرية، "دون أن تكونا قابلتين للانفصال واقعيًا، حاضرتان، على نحو من الأنحاء، إحداهما في الأخرى، حضورًا مشخصًا"[3]. وهو،

---

(1) يُنظر، ص 48 [ص 55 في هذا الكتاب (الناشر)].

(2) ج. فيالاتو، **النظر العقلي والحدس**، ص 39.

(3) المرجع نفسه، ص 39.

في الواقع، لا يجد أي عناء في بيان أن "المعرفة هي دائمًا **الرؤية** رؤية عقلية"... وهذا الأمر يؤول إلى القول بأن "كل معرفة هي، في الحقيقة، معرفة حدسية، وأن الحدس وحده معرفة". أما النظر العقلي، فما هو إلا "سبيل للوصول، ووسيلة، وطريقة لبلوغ المعرفة؛ أو هو بتعبير آخر، معرفة صائرة، في طور النمو، وفي طور العمل. إن ما هو نظري هو **استطالة** الفكر. فالفكر يمارس النظر لكي يعرف، ولكن فعل المعرفة ذاته عنده هو رؤية"[4].

ليكن. ينبغي أيضًا أن نوافق ڤيالاتو على أنه "لا يوجد نظر عقلي بلا حدس، لأن هذا الحدس حاضر "في الحد الأولي من المجرى النظري" و"على طول مسيرته" وفي "حده الأخير"[5]. أولم يقل ديكارت إن عملية استنتاج أمر من أمر آخر تتم بالحدس؟[6]. إن هذا الإلحاق للنظر بالحدس يعني أن الفعل الحدسي هو الأساس، الذي يقوم عليه تسويغ كل خطوة من خطوات الاستنتاج، لأنه من الواضح أن الإدراك العقلي، الذي يسمح لنا بالانتقال من حقيقة إلى نتيجتها اللازمة عنها (أو الذي يقسرنا على ذلك)، إنما هو فعل حدسي.

ولكن يبقى أن رؤية النتيجة اللازمة، أو حدس النتيجة، ليس حدسًا **مباشرًا**، ولا بداهة أولى. فلا غنى إذن عن المحافظة على التمييز بين الحقيقة الأولية والحقيقة الفرعية أو المبرهنة. ولا يعترض ڤيالاتو، من حيث المبدأ، على ذلك. ولكنه ينساه، على ما يبدو، عندما يحاول أن يبين أنه "لا يوجد كذلك، في الزمان، حدس بلا نظر عقلي". وهو ينبهنا إلى أنه ينبغي أن نفهم من ذلك "أنه لا يوجد، في الزمان، حدس لا يندمج في سياق نمو نظري، يكون هذا الحدس منه بمثابة البذرة، أو النسغ، أو الثمرة"[7]. فليس من الصعب إذن، كما نرى، البرهان على أن الحدس وحده لا يكتفي بذاته، وأنه يتضمن - عندما يكون ثمرة نمو نظري - استدلالًا. ولعل بوسعنا هنا أن نردّ بأن الحدس، الذي يندمج في سياق نظر عقلي، لا يقوم تسويغه على أساس هذا النظر العقلي.

---

(4) المرجع نفسه، ص 40-41.

(5) المرجع نفسه، ص 41-47.

(6) يُنظر: **قواعد لقيادة العقل**، ص 11.

(7) فيالاتو، **النظر العقلي**، ص 50.

بل إن ڤيالاتو لا يتردد في إلحاق بداهة المبادئ العقلية بالنظر العقلي. فهو يقول: "لا ريب في أن المبادئ بديهية، لا بغيرها، وإنما بذاتها. ولولا ذلك لما كانت هي المبادئ، ولافترضت مبادئ أخرى. إنها تسوغ كل نظر عقلي من قبل أن ينتج منها. ولكن هذا القول لا يعني القول بأنها **حدسية على نحو مستقل عن النظر العقلي**، الذي توجهه وتقوده. فهي إنما تسوغ وتؤسس وتوجه لمصلحة النظر العقلي، وإنما هي، بكلمة واحدة، تسفر عن بداهتها ويشرق حدسها **بالممارسة**"[8].

نحن نعتقد بأن هذا التنازل لهذا النوع من الاختبارية يقرب تصور ڤيالاتو من ذلك التصور، الذي لا يرى في مبادئ العقل إلا كسبًا من التجربة المعاشة، وتبلرًا متأخرًا وبعديًا. والواقع أن النظر العقلي، الذي يستخدم مبدأ السببية، مثلًا، لا يكون صحيحًا إلا إذا كان المبدأ صحيحًا سلفًا. لكن القول بأن النظر العقلي هو الذي يسمح للمبدأ بأن يكشف عن ذاته يكافئ، على نحو من الأنحاء، نفي السمة **القبلية** في المبدأ. اللهم إلا إذا أوضحنا أن حدس المبادئ ليس مشروطًا بالنظر العقلي إلا على الصعيد النفساني. وهذا الأمر لا يدمر، على الصعيد المنطقي والأنطولوجي، الأولوية أو الأولوية المطلقة للمبدأ بالقياس إلى النظر العقلي.

والأمر الذي يبدو لنا غائمًا أكثر عند ڤيالاتو هو اهتمامه ببيان دور النظر العقلي في الحدس البرغسوني: "أما **الحدوس التركيبية**، التي حدثنا عنها ديكارت، و**الحدوس الوجدانية**، التي حدثنا عنها برغسون، فلا حاجة تقريبًا إلى التذكير بأنها تفترض إعدادًا وتحضيرًا في الزمان، وأن هذا الإعداد أو التحضير يؤلف النظر العقلي لحمته وسداه. إنها حدوس 'مستحقة'. وإذا كانت حدوسًا مباشرة، فما ذلك إلا لأنها توصلت بإجراءات استقرائية واستنتاجية دؤوبة، وممارسات طويلة صبورة مولدة للعادات والفضائل، إلى حذف الوسطاء أو دمجهم، وهم الوسطاء، الذين تعين على هذه الحدوس أن تستعين بهم في البداية. إن فنّ الرؤية 'مباشرة' قد اكتسب كسبًا غير مباشر"[9]. صحيح أن الحدس، في رأي برغسون، لا ينبثق في الوجدان خارج كل جدل، ولكن الحدس، في رأي برغسون، لا يؤلف نقطة انطلاق، ولا يعدّ حقيقة أولى. إنه يمثل، بالأحرى، المرحلة الأخيرة من التأمل، أو - إذا شئت - العقدة

(8) المرجع نفسه، ص 57.
(9) المرجع نفسه، ص 55.

التركيبية المؤلفة من العديد من التجارب المعاشة. وهذا ما يؤول بنا إلى التمييز بين تصورين للحدس، بدلًا من تصور واحد.

2 - الحدس المركب والحدس التأسيسي

فلنتذكر كيف أدرك برغسون معنى الحدس الأساسي في فلسفة اسبينوزا أو بركلي، وكيف فهمه. يقول برغسون: "... لا أعرف شيئًا أعمق مغزى من التباين الشاسع بين الشكل والمضمون في كتاب مثل كتاب **الأخلاق**: فمن جهة، هذه الأشياء الهائلة التي تدعى 'الجوهر' و'الصفة أو المحمول' و'الجهة'، والعدة الرائعة من النظريات مع التعريفات الآخذة بعضها برقاب بعض، واللوازم والهوامش والحواشي، وهذه المجموعة من الآليات المعقدة، وهذه القوة الساحقة، التي تجعل المبتدئ أمام كتاب **الأخلاق** مذهولًا إعجابًا ورهبة، وكأنه أمام بارجة من طراز البارجة دريدنوت. ومن جهة أخرى، شيء مرهف ودقيق وبالغ الخفة حتى يكاد يكون أثيريًا، يفلت من بين يديك حين تقترب منه، ولا يمكنك النظر إليه، حتى من بعيد، دون أن تغدو عاجزًا عن الاهتمام بأي شيء آخر مهما كان، حتى لو كان يعد في رأس ما يستدعي الاهتمام، وحتى لو كان التمييز بين 'الجوهر' و'الصفة أو المحمول'، وحتى لو كان ثنائية 'الفكر' و'المادة'. وخلف الكتلة الثقيلة من المفهومات ذات الصلة بالمذهب الديكارتي والمذهب الأرسطي، يقف حدس اسبينوزا، وهو حدس لا يمكن لأي تعبير، مهما كان بسيطًا، أن يكون بسيطًا بالقدر الكافي للإعراب عنه. فلنقل، مكتفين بتقريب المعنى، إنه الشعور بوجود التزامن بين الفعل، الذي به يعرف عقلنا الحقيقة معرفة تامة، والعملية التي بها يولده الله، (...) وأن الإنسان الخارج من الذات الإلهية، عندما يتوصل إلى العودة إليها، لا يرى بعدها إلا حركة وحيدة، حيث كان، من قبل، قد رأى الحركتين المتعاكستين في الذهاب والإياب. إن التجربة الأخلاقية تأخذ على عاتقها حل التناقض المنطقي، وجعل الإياب ذهابًا، وذلك بحذف 'الزمان' على نحو مفاجئ"[10].

ليس هناك كبير عناء في أن نلاحظ أن هذا الحدس، الذي يوحد بين "القفول" أو "الاهتداء" و"الصدور" أو "الفيض"، والذي يصف وجهة نظر الإنسان الخارج من

---

(10) "الحدس الفلسفي"، في: **الفكر والمتحرك**، ص 123-124.

الذات الإلهية، ويحل بالتجربة الأخلاقية تناقضًا منطقيًا، لا يشكل قاعدة المذهب السبينوزي أو نقطة انطلاقه، وإنما لبّه وصميمه، أو فلنقل أوجه وذروته. فليس عبثًا أن اسبينوزا لم يضعه في المكان، الذي وضع فيه بديهياته. صحيح أن مثل هذا "الحدس" لا يتجلى إلا متغذيًا بالنظر العقلي ومتضخمًا به. ولكن لا ينبغي، في هذه الحالة، أن نخلط بينه وبين المعرفة الحدسية، التي تتحقق، بحسب التعريف نفسه، خارج كل نظر عقلي.

وحدس بركلي، كما يصفه برغسون، يبين لنا، على نحو أفضل، أنه لا يمثل البداهة الأولى في فلسفة بركلي. إن عمل هذا الفيلسوف يتلخص، في رأي برغسون، في أربع دعاوى أساسية: "الأولى، التي تضع تعريفًا لنوع من المثالية، والتي بها تتعلق النظرية الجديدة في الرؤية (وإن كان الفيلسوف قدّر أن من الفطنة أن يعرض هذه النظرية على أنها مستقلة) يمكن أن تصاغ على هذا النحو: "المادة هي جملة من الأفكار". وقوام الثانية هو الزعم بأن الأفكار المجردة والعامة ترجع إلى كلمات: وهذه دعوى المذهب الاسمي. والثالثة تؤكد واقعية الأرواح وتميزها بخاصة الإرادة: ولنقل إنها دعوى المذهب الروحاني أو المذهب الإرادي. أما الأخيرة، والتي يمكن أن نسميها دعوى مذهب التأليه، فتقرر وجود الله مستندة، بالدرجة الأولى، على مشاهدة المادة"[11].

هذا كله واضح كل الوضوح. غير أن برغسون يضيف أن من المحال "أن تفحص فلسفة بركلي بانتباه دون أن نرى الدعاوى الأربع، التي ميزناها فيها، تتقارب في البداية، ثم تتداخل بعضها في بعض، بحيث إن كل واحدة منها تبدو وكأنها غدت حبلى بالثلاث الأخريات ..."[12]. ومن وجهة النظر هذه تبدو النظرية، على حد قول برغسون "كمثل كائنٍ عضوي وليس كتجميع"[13].

ماذا يعني هذا الكلام بالضبط؟ لا مراء في أن **النظرية** الفلسفية تؤلف كيانًا عضويًا تتكامل أجزاؤه بطريقة معينة، بمعنى أن لكل جزء منها مكانه المحدد بدقة في البناء برمته. ويكفي أن نسحب الجزء، الذي في الدور الأسفل، حتى نعرض للخطر الجزء

(11) المرجع نفسه، ص 125.
(12) المرجع نفسه، ص 126.
(13) المرجع نفسه، ص 127.

الذي في الدور الأعلى. وهذا يفضي إلى القول بأن التوكيد غير المباشر يستمد حقيقته وتوازنه من التوكيدات السابقة عليه. وعلى كل حال، هذا هو المعنى الذي به يضع نفسه على أنه مثبت أو مبرهن. ولو ضربنا مثلًا بأية نظرية هندسية لظهر لنا ذلك بوضوح. فالنظرية الهندسية لا تبنى بتجميع عدد من القضايا.

ولكن عندما ننظر إلى مذهب فلسفي كامل نظرتنا إلى كيان عضوي، فإننا نذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، ونسلم بوجود تسلسل ضروري بين التوكيدات المختلفة، أو النظريات، التي تكون لبنات بنيانه. وما أغرب أن نرى برغسون نفسه يلجأ إلى مثل هذه المسلمة في التحليل الذي أجراه لفلسفة بركلي. لأننا نعرف أن برغسون يحاذر في فلسفته الخاصة أن يقع في أية مذهبة منطقية للحقائق التي يكتشفها.

ونحن لا نعتقد بأن دعاوى بركلي الأربع مترابطة ذاتيًا، بحيث يمتنع علينا أن نرفض إحداها دون أن نرفض الأخريات. والحقيقة أنها منفصلة في ذهن بركلي نفسه. ولقد سبق لبرغسون أن لمح إلى نظرية الرؤية. وجرى الحديث عن "فلسفتين" لبركلي، بقصد القول إن الفيلسوف غيّر موقفه، في هذه النقطة أو تلك، من نظريته، ولكن ليس في نظريته برمتها[14]. فلا يغيبن عن البال أنه حتى اسبينوزا، الفيلسوف المهندس، لا يريد أن يربط مصير أية قضية من قضايا كتابه **الأخلاق** بمصير أية قضية أخرى. إنه يعلم حق العلم أنه يدخل بديهيات جديدة وتعريفات جديدة في مستهل كل قسم من أقسام كتابه. فمن الممكن، بالتالي، رفض بعضٍ من قضاياه، والمحافظة على القضايا الأخرى في الوقت نفسه. ويبدو لنا من قبيل التبسيط حقًا القول مع فينلون إنه "ما إن تصيب من مذهب اسبينوزا في موضع من المواضع، حتى نقطع سلسلته المزعومة كلها"[15]، أو مع غوسدورف بأنه يكفي أن نسلم بالتعريف الأول من الكتاب الأول من **الأخلاق**، حتى نسلم "في الوقت نفسه بنظرية اسبينوزا كلها"[16].

وإذا عدنا إلى مثل الهندسة نقول إنه من الواضح أننا عندما نرفض في الهندسة اللاإقليدية مسلمة من مسلمات إقليدس، فإننا لا نرفض كل النظريات الإقليدية،

---

(14) يُنظر في هذه المسألة: نجيب بلدي، في: **فلسفة بركلي الدينية**.

(15) فينلون، **رسائل في موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين**، الرسالة الخامسة، رقم 1، الأعمال الكاملة، ط. غوم، م 1، ص 129، نقلًا عن جول مارتان، **البرهان الفلسفي** (1898).

(16) غوسدورف، **المفصل في الميتافيزيقا**، ص 23.

ولكن بعضها وحسب، وعلى وجه التحديد النظريات التي تستند على المسلمة المرفوضة. وفضلًا عن ذلك، أليس بوسعنا أن نسلم، مع توما الأكويني، بنظرية وجود الله، دون أن نسلم بنظرية المعرفة الملائكية؟ أليس بوسعنا أيضًا أن نوافق مع برغسون على فلسفة الحدس وأن نعترض، في الوقت نفسه، على فلسفته في "منبعا الدين"؟ إننا نعتقد اعتقادًا جازمًا بأن برغسون لم ينفق سنوات في التأمل من أجل **استخلاص** فلسفته الأخلاقية والدينية من الأجزاء الأخرى من مذهبه، أو من الحدس الأساسي في هذا المذهب. لقد أراد، بالأحرى، **أن يتآلف** مع عالم جديد، مع تجارب جديدة، لكي يصل بطريقة **خلاقة** إلى تصور يكاد يكون غير متوقع، تصور لا يمكن التنبؤ به على كل حال، تصور جديد في جوهره.

ومع ذلك فإن برغسون، عندما حاول أن يلقي الضوء على الدعاوى الأساسية عند بركلي، لم يتردد في أن يقول: "... ينبغي مع ذلك أن أشير، بالنسبة إلى دعوى واحدة أو اثنتين من الدعاوى الأربع، إلى أنه يمكن استنتاج أية دعوى منها من سائر الدعاوى"[17]. فعندما فحص مثالية بركلي في مغزاها العميق رآها "تتوافق مع المذهب الاسمي". وعندما انتقل من نظرية وجود الله إلى نظرية الأرواح، كتب قائلًا: "إذا كان جسم مصنوعًا من 'أفكار'، ... فإنه لن يتمكن من التأثير في أجسام أخرى؛ وعلى ذلك لا بد أن تكون حركات الأجسام آثارًا ناجمة من قوة فاعلة أنتجت هذه الأجسام نفسها، وبسبب من النظام الذي يشهد عليه العالم، لا يمكن لها أن تكون إلا علة عاقلة"[18]. وأخيرًا "إذا كان الله يطبع في كل منا إدراكات، أو 'أفكارًا' - كما يقول بركلي - فإن الموجود الذي يتلقى هذه الإدراكات، أو بالأحرى الذي يمضي لاستقبالها، هو على العكس من الفكرة: فهو إرادة، لكنها، على كل حال، لا تنفك تحددها الإرادة الإلهية بلا انقطاع"[19]. ويختتم برغسون كلامه بقوله: "وهكذا يغدو العقل البشري، والمادة، والعقل الإلهي حدودًا لا نستطيع التعبير بها إلا بتبعية أحدها للآخر. ونجد أن المذهب الروحاني نفسه، عند بركلي، لا يعدو كونه وجهًا من وجوه دعوى لا على التعيين من الدعاوى الثلاث الأخرى".

---

(17) **الفكر والمتحرك**، ص 127.

(18) المرجع نفسه، ص 128-129.

(19) المرجع نفسه، ص 129.

إن استعادة هذا **الاستنتاج** البرغسوني ومناقشته في تفاصيله تستغرقان وقتًا طويلًا. فلنكتفِ بالقول إنه استنتاج يحبس، على ما يبدو، فلسفة بركلي داخل دور، ثم يترك هذا الدور معلقًا في الهواء.

صحيح أن بوسعنا في الهندسة الإقليدية، على سبيل المثال، أن نبرهن على المسلمات انطلاقًا من النظريات، إذا عددنا هذه النظريات مسلمات. ولكن يبقى مع ذلك أن المنطق **الحقيقي** في الهندسة الإقليدية يفترض مسلمات إقليدس سلفًا. أما في حالة بركلي فما من مسلمات. إن كتاب **مبادئ المعرفة البشرية** يبدأ بانتقاد الأفكار العامة والمجردة، وببناء المذهب الاسمي. أما المادة فلا وجود لها، **لأن** مفهوم المادة ليس إلا مفهومًا مجردًا. يقول بركلي: "... وهكذا نرى إلى أي حد كانت عقيدة الوجود القائم خارج عقل الجواهر الممتدة المتحركة مرهونة وتابعة لهذه النظريات الغريبة في **الأفكار المجردة**"[20]. وبعد ذلك بقليل يقول: "لو أعدنا البحث في أقوال الفلاسفة الأكثر تحريًا للدقة عن المعنى، الذي يعطونه **للجوهر المادي**، لوجدنا أنهم يعترفون بأنهم لا يحملون هذه الكلمات معنى مختلفًا عن الفكرة العامة للوجود موحدة مع المفهوم النسبي لحامل الأعراض. إن الفكرة العامة للوجود تبدو لي الأكثر تجريدًا والأكثر امتناعًا على الفهم بين الأفكار طرًا ..."[21].

كذلك فإن **الوجود هو الوجود المدرك** (esse est percipi) لا بد أن يسبق توكيد وجود الله، لأن هذا التوكيد لا بد له، لكي **يتبرهن**، من أن يستند على مذهب اللامادية. وتلخص الفقرات الثلاث والثلاثون الأولى من **المبادئ** ما هو جوهري في فلسفة بركلي، وتتبع، على طريقتها، "نظامًا للأسباب" غير قابل للعكس. ويبين لنا أ. أ. لوس هذا النظام بطريقة ساطعة باهرة[22].

من المؤكد أن برغسون لا يترك دعاوى بركلي الأربع في الفراغ. بل إنه ليعترف بأنه إذا كان مشهد نفاذ الدعاوى المتبادل يعطينا فكرة أصح عن جسم النظرية، فإنه لا يجعلنا ننفذ إلى روحها. ولذلك نجده يبذل قصارى جهده للوصول إلى الحدس الأصيل، الذي يبث الحياة في مواقف هذا الفيلسوف الإنجليزي. وبرغسون يعثر

---

(20) **مبادئ المعرفة الإنسانية**، ترجمة أ. لوروا، القسم الأول، 11.

(21) المرجع نفسه، القسم الأول، 17.

(22) يُنظر: أ. أ. لوس، **لامادية بركلي** (بالإنكليزية).

على هذا الحدس، ويقول: "يبدو لي أن بركلي يرى المادة كمثل **غشاء رقيق وشفاف** قائم بين الإنسان والله. وهذا الغشاء يظل شفافًا، طالما لم يلتفت الفلاسفة إليه ولم يشغلوا بالهم به، وعندئذ يتجلى الله من خلاله. ولكن ما إن يمسه الميتافيزيقيون، أو حتى الحس الشائع بما هو حس ميتافيزيقي، حتى يخشن الغشاء على الفور ويغدو سميكًا، ويصير معتمًا غير شفاف، ويشكل ستارًا، لأن الكلمات من أمثال 'الجوهر' و'القوة' و'الامتداد المجرد' إلخ... تنزلق خلفه، وتتوضع عليه مثل طبقة من الغبار، وتقف أمامنا حائلًا دون رؤية الله بالشفافة"[23].

إن فكر برغسون لا يقاوم حقًا. فكتاباته، حتى عندما تندرج في إطار توضيح عام للنظرية الفلسفية، تسحرنا وتأخذ بمجامع قلوبنا. ولكن يبدو أنها لا **تصح** دائمًا. إنها تكشف عن ساحر، لا عن جدلي محاور. وفي هذه المسألة، التي نعالجها، يبدو أن "نزعته البيولوجية" الأولية قد حملته - ويا لها من مفارقة! - إلى "نزعة منطقية" تتصف بالمبالغة والغلو. لأن النظر إلى فلسفة من الفلسفات في مجموعها، على أنها كيان عضوي، يفترض سلفًا اتصالًا باطنًا بين أجزائها، ويقود بالتالي إلى البحث عن مبدأ هذا الاتصال في حدس وحيد. والحال أن المذهب الفلسفي هو **تجمع** أفكار غير متناقض بالتأكيد، أكثر مما هو كيان عضوي. ونعني بذلك أنه ينطوي على كثرةٍ من الدعاوى القائمة على أساس **حدوس** متميزة. أما وحدة المذهب فينبغي البحث عنها في وحدة الفكر، الذي يضع المذهب، لا في وحدة الحدس، الذي يؤسسها ويسوغها. ويكفي أن ننسى هذا حتى نهبّ معترضين على فلسفةٍ برمتها، متذرعين بأنها تضم بين دعاواها الأساسية دعوى نقدر أنها غير مقبولة. ويذكرنا شارل بيرلمان بأن "سيمون ڤيل تستمد حجة مما نجده في كتابات أرسطو من دفاع عن نظام الرقّ، لكي تدين مذهب أرسطو برمته، وليس هذا وحسب، بل لكي تدين أيضًا التيار التومائي الذي يستلهمه"[24]. ولعل بيرلمان قد أفرط في قسر فكر سيمون ڤيل المتنوع الأغراض. ولكن هذا لا يمنع أن هذه قد كتبت تقول: "إن إنسانًا يكلف نفسه عناء إنشاء تقريظ لنظام الرق لهو إنسان لا يحب العدالة. ولا علاقة للقرن الذي عاش فيه بذلك البتة. والتسليم بفكر إنسانٍ لا يحب العدالة، على أنه فكر يعد مرجعًا

---

(23) برغسون، "الممكن والواقع"، ص 131.

(24) ش. بيرلمان ول. أولبريشتس تيتيكا، **الخطابة والفلسفة**، ص 61. يُنظر أيضًا: سيمون ڤيل، **التجذر**، ص 206-207.

وحجة، يشكل إهانة للعدالة، التي لا مفر من أن ينالها العقاب بسبب نقص التمييز[25]. ويعترف نيكولا برديايف بدوره بأنه لا يحب ديكارت. وإليكم سبب ذلك، فقد كتب برديايف قائلًا: "لا أستطيع أن أفكر في ملكوت الله، دون أن أخصص فيه مكانًا لهرّي موري ... لطالما أثارت نظرية ديكارت، التي تقول بأن الحيوانات ليس لها أرواح، وليست إلا آلات متحركة وحسب، في نفسي النفور والضيق، لأنني أعدها نظرية خرقاء. وهذا هو السبب الذي من أجله لم أحبب ديكارت قط"[26].

وكان برغسون، من جهة أخرى، مستعدًا لقلب دعويين (غير ثانويتين) من دعاواه في كتابه **منبعا الأخلاق والدين** في أعقاب بعض المناقشات مع الأب سرتيانج. والواقع أن سرتيانج قد كتب عن هذا الموضوع، فقال: "إن العلاقة بين المسيح والكنيسة غير محددة في مؤلفات برغسون. يجب أن نقول إنها لا تبدو فيها، إلا على أنها ظاهرة من ظواهر التاريخ، لا على أنها ناتجة دينيًا من طبيعة الأشياء. ولهذا كان المؤلف يعلن أن 'ما يدين به الدين للتقليد، ولعلم اللاهوت، وللكنائس' غريب عن الفلسفة. وكان من دواعي غبطتي أنني جعلته يعدل عن هذا التصور، وكان ينبغي أن يكون توكيد مضاد موضوع **ملحق** في طبعة قادمة من **'المنبعان'**. ولكن الموت لم يتح المجال لهذه الكلمة الطيبة أن تتحقق، فظل المذهب يشوبه التشابه ..."[27]. وقال أيضًا: "كان برغسون معاديًا للبروتستنتية، فهي - في نظره - هرطقة مسيحية مؤسفة. وكان يقول عنها إن هذا الغصن، بانفصاله عن الجذع، قد فقد النسغ. وكان يفسر على هذا المنوال لماذا عجز البروتستنت دائمًا عن تقديم متصوفتهم، في حين أن في الكنسية الكاثوليكية عددًا غفيرًا من هؤلاء المتصوفة. ومع ذلك فإن تصوره الخاص عن التصوف يمكن أن يؤخذ بمعنى بروتستنتي، من حيث إنه تصوف فردي تمامًا في أساسه، ولا يبدو اجتماعيًا إلا على نحو ثانوي، وذلك عندما يكون تأييدًا وتثبيتًا، ووسيلة للتعبير، وغنى في التماثل والتواؤم. وهذا أيضًا جعلته يعدل عنه، دون أن يتاح له أن يثبت كتابةً فكره الجديد"[28].

---

(25) سيمون فيل، المرجع نفسه، ص 207.

(26) ن. برديايف، **الجدل الوجودي للالهي والإنساني**، ص 187.

(27) سرتيانج، **النور ومخاطر البرغسونية**، ص 53.

(28) المرجع نفسه، ص 54.

لقد أوردنا هذه **الشهادة** الطويلة لأنها ذات مغزى. فهي تظهر، مرة أخرى، ما يتسم به التصور التركيبي للحدس الفلسفي من اتباع الوهم والهوى، وصعوبة العثور على صلة باطنة، أو على تبعية متداخلة بين دعاوى مذهب من المذاهب، بل في وجه واحد من وجوه مذهب فلسفي.

وعلى هذا فنحن نقول إن زمان الخلق الفلسفي ليس ديمومة متصلة. إنه - إذا استعرنا هذه الصورة الجميلة من دانيال كريستوف - زمان "خشن"[29]. ويبين لنا كريستوف بجلاء، في كتابه **الزمان والقيم**، أهمية اللحظات المنفصلة في عالم العمل الأخلاقي. ومن جهة أخرى فقد كتب إتيان جلسون وقال بحق: "لقد كان من عادة ڤكتور دلبوس أن يقول كل مذهب فلسفي هو نتيجة لتسوية بين عدة مبادئ، وليس نتيجة لمبدأ واحد. وبعض هذه المبادئ وظيفته منع أي مبدأ من سائر المبادئ من تنمية نتائجه بكامل آثارها. وكان [دلبوس] يعرف كانْت معرفة أكثر من وثيقة، فلم يكن ممكنًا ألا يلحظ هذه الواقعة، وحتى اسپينوزا، مهما بدا بسيطًا، يمكن أن يكون مثلًا آخر على ذلك، ونحن نعترف بأننا لا نرى أية فلسفة كبرى لا يمكننا ذكرها مثلًا لتأييد ذلك"[30].

ولكن لما كنا لا نبحث هنا في كيفية تحقيق توازن المبادئ في صلب المذهب الفلسفي، فقد اكتفينا بالبحث في كيفية وضع المبدأ نفسه في أساس تصورٍ ميتافيزيقي، وفي قاعدته.

3 - بداهة الحدس الميتافيزيقي

من الصعب أحيانًا التمييز، للوهلة الأولى، بين ما هو بديهي وما هو مبرهن في نظرية فلسفية. ولكي نقتنع بذلك، يكفي أن نتذكر البرهان على وجود الله بالحركة، عند أرسطو، وعند توما الأكويني. إذ يبدو أن نتيجة البرهان تتم برهنتها بالاعتماد على مبدأ عقلي، وعلى ملاحظةٍ واقعية. ويلخص جلسون هذا البرهان كما يلي: "كل متحرك يتحرك بغيره. وحواسنا تعطينا أن هناك حركة، كالحركة الشمسية على سبيل

---

(29) يُنظر: د. كريستوف، **الزمان والقيم**، ص 178.

(30) إتيان جلسون، "ملاحظات على التجربة في الميتافيزيقا"، في: **أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة**، م 4، ص 5.

المثال. فالشمس إذن تتحرك لأن شيئًا يحركها. ولكن الذي يحركها متحرك أو ليس متحركًا. فإذا لم يكن متحركًا، بلغنا نتيجتنا، أعني ضرورة وضع محرك لا يتحرك نسميه الله. وإذا كان متحركًا، فذلك لأن محركًا آخر يحركه. وإذن إما أنه يجب الصعود إلى اللانهاية، وإما أنه يجب وضع محرك لا يتحرك. ونحن لا يمكننا الصعود إلى اللانهاية، فمن الضروري إذن وضع محرك أول لا يتحرك"[31].

لكن في هذا البرهان، كما يقول جلسون، توجد قضيتان تحتاجان إلى إثبات، أعني "كل شيء تحرك بغيره" و"أننا لا نستطيع الصعود إلى اللانهاية في سلسلة الأشياء المحركة والأشياء المتحركة". أما القضية الأولى فيبرهنها أرسطو بثلاثة أدلة. والدليل الأول "يفترض هو نفسه ثلاث فرضيات"[32]. والقضية الثانية تبرهن أيضًا بثلاثة أدلة.

لن نعود إلى متابعة تفاصيل البرهان. ولكننا نلفت الانتباه، مع ذلك، إلى أن الدليل الثالث على القضية الأولى، مثلًا، يفترض أن "كل متحرك قابل للقسمة". وهذا يعني أن هذا التوكيد لا غنى عنه في ذهن أرسطو من أجل الوصول إلى المحرك الأول. وهناك ما هو أكثر من ذلك. فأرسطو لا يستطيع الانتقال من وجود المحرك الأول، الذي لا يتحرك من الخارج، إلى وجود محركٍ أول لا يتحرك مطلقًا، إلا بإدخال مفهومي "القوة" و"الفعل"، وبلفت النظر إلى أنه من المحال أن يكون الوجود وجودًا بالقوة ووجودًا بالفعل، في وقت واحد ومن جهة واحدة[33].

وعلى هذا المنوال يجعلنا أرسطو نتراجع من قضية إلى قضية أخرى. غير أن أرسطو يقول لنا إنه "يجب التوقف". وحيث نتوقف بالضبط نقبض على البداهة، وتصبح ملك أيدينا. ولكن، إذا كان الحال على هذا المنوال، أين يجب أن نتوقف بالضبط؟

فلنضرب مثلًا بسيطًا جدًا ومحدودًا جدًا، وهو مثل العلاقة بين مبدأ السبب الكافي ومبدأ التناقض. نحن نعرف أن هيوم أخذ على عاتقه دحض كل الأدلة، التي

---

(31) إ. جلسون، **التومائية**، ص 90.

(32) المرجع نفسه، ص 90.

(33) يُنظر: أرسطو، **الطبيعة**، 8. يُنظر كذلك: جلسون، **التومائية**، ص 94.

تجعل مبدأ السببية مرتكزًا على مبدأ التناقض[34]. وقد أيقظ هذا الدحض كانْت من "سباته الاعتقادي". وقاده إلى النظر إلى مبدأ العلة على أنه **واحد** من الأحكام التركيبية **القبلية**، أي على أنه لا يمكن إرجاعه إلى حكمٍ تحليلي، مثل مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض. ومع ذلك فإن المشكلة قد أعيدت دراستها على أيدي بعض الفلاسفة المعاصرين، وحُلّت بطريقتين متباينتين. فمبدأ العلة، في نظر بعضهم الآخر، ومنهم جاك ماريتان، لا يمكن إنكاره دون الوقوع في التناقض. وهذا يعدل القول بأنه قابل للنظر فيه ببرهانٍ بالخلف. يقول جاك ماريتان: "إذا نفيت مبدأي علّة الوجود والسببية أكون قد نفيت بذلك مبدأ الهوية، لأنه إذا كان الشي الموجود، والذي ليس موجودًا بذاته، ليس موجودًا بغيره، فإما أنه ليس له ما يجعله موجودًا، فهو إذن ليس موجودًا، (مع أنه موجود)، - وإما أن له بذاته ما يجعله موجودًا، فهو إذن موجود بذاته (مع أنه ليس موجودًا بذاته)"[35].

هل يجب أن نقول إن مبدأ العلة، في رأي ماريتان، يمثل حقيقة فرعية وقابلة للبرهان، وليست بالأحرى مبدأ أول؟ نعتقد أن بوسعنا القول إنه إذا كان قابلًا للإرجاع على مستوى معين، فإنه يظل مبدأ على مستوى آخر. ففي "عالم النظر" في الفلسفة، أي في صميم التفكير الميتافيزيقي، يضع نفسه بديهيًا بذاته. فالبداهة تعني هنا الاكتفاء الذاتي. وقابلية المبدأ للإرجاع ليست سمة مميزة لهذا المبدأ إلا من الخارج، وعلى نحو من الأنحاء زائدة. ويلفت أندريه لالاند النظر إلى أن "القضايا الأكثر **بداهة** في علم من العلوم، حتى في الرياضيات، ليست بالضرورة القضايا الأكثر بساطة والأكثر عمومية (أي القضايا، التي تؤلف منظومة المبادئ الأقل عددًا، التي منها يمكن استنتاج هذا العلم). فالبداهة تنتمي عادة إلى طبقة من القضايا، التي لا تكون أولى من وجهة النظر المنطقية"[36].

قد يساعدنا هذا التمييز على فهم أفضل لدلالة البداهة، التي تتسم بها الحقائق الأولى في النظرية الميتافيزيقية. إن **الكوجيتو** الديكارتي، على سبيل المثال، ما يزال يضايق مؤرخي الفلسفة. فهم يتساءلون إن كان يمثل في ذهن ديكارت توكيدًا مباشرًا

---

(34) يُنظر: هيوم، **المفصل في الطبيعة الإنسانية**، ترجمة 1. لورا، ج 1، ص 151-155.

(35) جاك ماريتان، **تأملات في العقل**، ص 47.

(36) **المفردات**، مادة: البداهة.

أم نتيجة استدلال. ويبدو أن نصوص ديكارت الصريحة تسوغ الفرضيتين المتناقضتين كلتيهما[37]. ونحن نعتقد بأن **الكوجيتو** يجب أن يعدّ بداهة ميتافيزيقية. فلنر كيف؟

الواقع أن ديكارت، وهو يسعى إلى وضع فلسفة، لم يكن يبحث عن أية حقيقة **مهما كانت** يمكن أن تقدم له نقطة انطلاق. لأن هناك حقائق عادية أو غير مثمرة. وتلك الحقائق، التي تتعلق بقواعد الاستنتاج، أو معنى الحدود، التي تستخدم في اللغة، مثلًا، عاجزة عن أن تشق أمامه طريق التقدم إلى الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه الحقائق لا يمكن أن توضع موضع الشك. ولقد كان ريمون على صوابٍ عندما قال: "إن الشك، مهما افترضنا أنه شك جذري، يتضمن، بالضرورة، الإيمان **بسلطان الاستنتاج**، الذي هو الخاصة المميزة للعقل البشري، وهو السلطان الذي تعبر عنه صيغة "إذا ... إذن ..." التعبير الأكثر عمومية. إن إنكارنا على العقل ملكة استنتاج النتائج من فرضية، يعني أننا ننتزع من الشك إمكان الحدوث؛ وأننا نضع أنفسنا، بالتالي، خارج شروط كل فكر، وخارج الشك، الذي نؤكد وجوده، بالذات"[38].

إن هذا يعني أن الشك الحقيقي لا يمكن إطلاقًا أن يكون شكًا كليًا، دون أن يكون، في الوقت نفسه، انتحارًا عقليًا. وشك ديكارت، على كل حال، لا يحمل إلا على ما يقبل الشك. وديكارت لا يشك في أنه يملك أسبابًا صحيحة وغير قابلة للشك تحمله على الشك في هذا الشيء أو ذاك. إنه لا يشك في أنه يشك، أي أنه يفكر. ولا يشك أيضًا في أنه موجود. لأنه لو كان يشك في ذلك لظل سجين شكه إلى الأبد، ولكان عاجزًا عن العثور على نفسه من جديد. ولكان بحاجة إما إلى نعمة خارجية تنتزع الشك من قلبه وتشفيه (وتجربة الغزالي تبين ذلك بجلاء يدعو إلى الإعجاب)، وإما إلى حقيقة وجودٍ تفضي به إلى استنتاج الوجود. وديكارت لا يلجأ إلى نعمة خارجية، ولا إلى حقيقة وجودٍ تكون أساسًا لوجوده الذاتي. وعلى كل حال، أنّى له أن يجد مثل هذه الحقيقة، إن لم يجدها في ذاته؟ ولما كان المشكوك فيه لا يمكن أبدًا أن يقود إلى اليقيني، فإن "أنا موجود"، عند ديكارت، لا **تولد** من الشك، ولا تخرج منه. إنها بالأحرى **تقاوم** الشك، وتضع نفسها، ليس بفضل أسباب الشك، وإنما رغم

---

(37) يُنظر: بوجه خاص، أ. ريمون، "الكوجيتو، التحقق من فرضية ميتافيزيقية"، في: **الفلسفة الروحانية**، ج 1، ص 39-76.

(38) المرجع نفسه، ص 51.

هذه الأسباب كلها. وهو، بهذا المعنى، يعرب عن حقيقة بديهية. وإذا ما قيل إن هذه الحقيقة مسبوقة عند ديكارت، مع ذلك، باستدلال طويل، فإننا نرد بأن هذا الاستدلال لا يستخدم لتأسيس هذه الحقيقة تأسيسًا إيجابيًا، أو لاستنتاجها من حقيقة سابقة، أو، بكلمة مختصرة، للبرهان عليها، بل بالأحرى لتمهيد الطريق ونزع العقبات. إن دور الاستدلال هنا، كما هو عند أفلاطون، هو إعداد الفعل الحدسي، وقيادة العقل إلى إدراك موضوعه إدراكًا مباشرًا.

غير أن حقيقة الـ"أنا موجود" ليست أساس كل الحقائق الممكنة. فهي ليست إلا المثل الأنموذجي لهذه الحقائق. وهي تتميز من الحقائق الأخرى بأهمية مضمونها وبإمكاناتها في النمو. يقول ديكارت: "... عندما قلت إن هذه القضية **أفكر، إذن أنا موجود** هي الأولى والأكثر يقينًا، التي يمكن أن تعرض لذلك الذي يوجه أفكاره بنظام، فإنني لم أنف بذلك أنه تجب قبل ذلك معرفة ما هو الفكر، واليقين، والوجود، وأنه من أجل التفكير يجب الوجود، وأشياء أخرى مماثلة. ولكن لأن هذه مفهومات بالغة البساطة، فلا تجعلنا بذاتها نمتلك معرفة أي شيء موجود، فإنني لم أرَ أن من الواجب أن نقوم هنا بأي تعداد لها"[39].

ونحن نقول إن بداهة الكوجيتو هي بداهة ميتافيزيقية. فهي، على صعيد المعرفة بوجه عام، ليست أولى على نحو مطلق، لأن بداهات أخرى توجد إلى جانبها، أو حتى تسبقها. ومن وجهة النظر المنطقية فإن "من أجل التفكير يجب الوجود" متضمنة في "أنا أفكر إذن أنا موجود". وإحداهما ليست صادقة أكثر من الأخرى، ولكن، على الصعيد الميتافيزيقي، فإن **الكوجيتو** وحده هو حقيقة أولى. وهذه الحقيقة هي ميتافيزيقية. لا لأنها تؤكد - كما تبين لنا جان هرش بجلاء - وجودًا غريبًا عن عالم الموضوعات وحسب، بل لأنها أيضًا من صعيد أنطولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة، ولأنها تتصل باستقلال الفكر، حقيقتنا العميقة.

من المؤكد أن ديكارت لم يزعم أنه قد بدأ ثورة فلسفية، بتوكيده البسيط أنه موجود. إن الوجود، الذي يؤكده، هو وجود الفكر غير المتجسد، الفكر الخالص. وعلى هذا النحو يوجد الفكر، **ويقوم** بذاته. ولما لم يكن **عرضًا** تابعًا لشيء آخر غيره،

(39) ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، القسم الأول، 10، **أعمال ديكارت**، م 1.

فإنه لا يمكن أن يكون إلا جوهرًا. صحيح أنه جوهر ليست ماهيته كلها إلا تفكيرًا، ولكنه جوهر رغم كل شيء. فديكارت يرفض إذن سلفًا كل تصورٍ للفكر على أنه ظاهرة ثانوية، أو على أنه إفراز يفرزه الدماغ. إنه يغرس جذر الفكر في الوجود، وينشيء مذهبًا روحانيًا أصيلًا. لأن الروحانية الظاهرية، التي تتردد في وضع الاستقلال الأنطولوجي للفكر، ليست إلا صورة من صور المادية. والفكر-الجوهر عند ديكارت لا يمكن أن يكون، على كل حال، إلا خالدًا بالطبيعة. وفكرتا اللامتناهي والكمال اللتان يملكهما هما فكرتان **حقيقيتان واقعيتان** تتضمنان وجود "اللامتناهي" و"الكمال". وعلى هذا النحو تبدو لنا بداهة **الكوجيتو** بداهة ميتافيزيقية، لأنها تضع بالفعل الأساس لميتافيزيقا كاملة.

كذلك فإن "الطلب الفلسفي الملح للوصول إلى بداهة ضرورية وأولى في ذاتها"[40]، عند هوسرل، ليس طلبًا لأي يقين كان. إن الجدل الطويل، الذي يسبق توكيد "الذات" المتعالية في كتاب **التأملات الديكارتية**، لا يتم إلا بفضل سلسلة لامتناهية من الحقائق، التي اتاحت المجال لتوكيدات ذلك الجدل، واستنتاجاته، وشكوكه، ومراجعاته. فالفنومنولوجيا لا تستطيع، إذن، أن تسير في طريقها إلى إقامة أسس "علم دقيق وصارم"، إلا بالاعتماد على حقائق دقيقة وصارمة قبل ذلك. غير أن هذا لا يمنع أنها تتخذ نقطة انطلاق لها بداهة ضرورية فلسفية حصرًا.

وهذه البداهة ليست البداهة نفسها، عند هوسرل، وعند نيكولاي هارتمان، على سبيل المثال. ذلك أن هارتمان لا يقبل في الواقع، بأن "نعلق" موضوع المعرفة العالي، وأن نضعه "بين قوسين". فهذا الموضوع، في رأيه، يتجلى في التجربة الفنومنولوجية وكأنه مستقل واقعيًا عن الوجدان. لذلك يجب أن ننظر إليه على هذا الأساس، ونبدأ باستكشاف الجانب الميتافيزيقي من المعرفة بتوكيد وجود "معضلة"، تتمثل في كون الذات لا تصل إلى إدراك الموضوع، إلا بالخروج من دائرتها الخاصة بها[41].

فالبداهة الميتافيزيقية هي، إذن، بداهة مفتوحة، وغنية بالإمكانات. إنها بداهة كبرى. وهي لا تفرض نفسها بقوة القياس، لأنها حاضرة في صميم كل تفكير. ومع ذلك، فإننا نكتشفها بفضل التأمل النقدي، والنظري، وحتى الهجومي.

---

(40) ا. هوسرل، **تأملات ديكارتية**، ترجمة بيفر واو. ليفيناس، التأمل الأول، 6.

(41) يُنظر: ن. هارتمان، **مبادئ لميتافيزيقا المعرفة**، ترجمة ر. فانكور، ج 1، القسمين الأول والثاني، 6.

وجان هرش تقول لنا إن من المحال وضع وجود الوحدة العالية موضع الشك. فهذا، على حد قولها، "لا يعني أن هذا برهان. إن الوحدة العالية، إذا شئت، تتصف ببداهة عميقة مفرطة في الثبات في الفكر البشري، فليس بوسعنا البرهان عليها، ولا رفضها. ولكونها موجودة دائمًا، فما هي ببرهان. ولكونها موجودة دائمًا، فهي ستكون موجودة في السؤال، الذي يحاول الاعتراض عليها. إننا لا نستطيع التفكير بدونها. إنها ليست مبرهنة. وهي ليست بديهية بالمعنى العادي. وإنما هي حاضرة، ولعلني أقول كلية الحضور في الفكر البشري"[42].

4 - البداهة الذاتية والبداهة الموضوعية

عندما يتصور الفيلسوف بداهته فإنه يتصورها موضوعية. وليس ذلك بالمعنى الازدرائي أو التحقيري، الذي يسبغ أحيانًا على كلمة "الموضوعية"، في فلسفات الوجود، وإنما بالمعنى الذي يسبغ على الحقيقة المكتشفة غير المصنوعة، على الحقيقة التي تعلو على خصوصيات الفرد الذاتية والجائزة. ومن المؤكد أن الفيلسوف لا يمكن أن ينظر من زاوية نظر الله، ذلك أن تناهيه البنيوي يضع فكره برمته في الزمان. وهذا الفكر ليس "لاتاريخيًا" إلا في قصده، وفي اندفاعاته. ولكن هذا الفكر، إذا كان هشًا ومهددًا في كل لحظة، فإنه، في كل لحظة، يشعر بأنه أمام المطلق وجهًا لوجه. إن صدق الفيلسوف وإخلاصه لرؤيته يمتزجان هنا مع ولائه للحق، الذي يفوقه ويتجاوزه. وإذا كان يتطلع دائمًا إلى النور، فإنما في النور تجري حياته التأملية.

لكن الفلسفات متباينة. وقد يكون بوسع فكرٍ يميل إلى التوفيق والمصالحة، أو ربما فكر يتصف بالرحمة، أن يسعى جاهدًا للكشف عما هو مشترك بين هذه الفلسفات. ولعله لا يدخر وسعًا في الحد من تباينها، فيجعله مقتصرًا على أساليبها في القول والتعبير، وفي حذف هذا التباين من صميم مواقفها الروحانية. لكن هناك واقعة تنتصب أمامنا متحدية واأسفاه! ذلك أن الناس يتبادلون الكراهية ويقتتلون. وخلف عداوتهم في الحياة تختفي عداوة مذهبية، وتعارض ميتافيزيقي. وهذا وحده يكفي ليجعل عدم توافق البشر الدائم في تفكيرهم، وبالتالي في آرائهم ومعتقداتهم،

(42) جان هرش، تباعد المنظورات البشرية في الاختيار، والعالم، والوجود، ص 101.

يبدو جليًا ومأساويًا، إن لم نقل فاجعًا. ونحن هنا سنبقى في مجال النظريات، التي تحاول أن تفسر الكثرة الجذرية في البداهات الميتافيزيقية.

لن نطيل في هذا الموضوع أو نسهب. فلنكتف بالتذكير ببعض الاتجاهات، التي تحاول أن تعثر على بنية تحتانية للموقف الفلسفي، سواء في حتمية الحياة الاجتماعية، أو في لاشعور الفيلسوف، أو في طبعه.

إن سوسيولوجيا المعرفة زي رائج في هذه الأيام. وأتباعها يجدون في الفلسفة موضوعًا للدراسة مناسبًا وساحرًا للألباب. ويذكر جورج غورڤيتش بين الرواد الأوائل لهذا الاتجاه كونت وماركس ودوركايم[43]. ويقدم لنا جاك ج. ماكيه، وهو من أتباع التومائية الجديدة الصرحاء، دراسة مفصلة ومتبحرة ونقدية عن مذهبي ك. مانهايم وأ. سوركين[44]. ويبين لنا كيف يعرض مانهايم النظرية الماركسية في الأيديولوجيا، مصححًا إياها في الوقت نفسه، بقصد تحديد العلاقة القائمة بين وجهة نظر عقلية، من جهة، وزمرة اجتماعية، من جهة أخرى. ويرى مانهايم أن "المعرفة الكيفية مرتبطة بوجهة نظر اجتماعية، لأنها وسيلة تلاؤم مع شروط الصراع من أجل الهيمنة والسيطرة"[45]. وتشمل دوائر الفكر المحددة اجتماعيًا كلًا من "رؤية العالم" (Weltanschaungen) والأنطولوجيا[46]. وإذا كان مانهايم يدرس الأيديولوجيات السياسية، بوجه خاص، فإن سوروكين يميل، بدلًا من ذلك، إلى دراسة النظريات الفلسفية. إنه يحاول أن "يبرهن على أن ما يعده مجتمع معين صادقًا أو كاذبًا، علميًا أو غير علمي، شرعيًا أو غير شرعي، جميلًا أو دميمًا، مشروط أساسًا بطبيعة الثقافة المسيطرة"[47]. والخاصة المميزة في هذه الثقافة هو تصورها للحقيقة الأخيرة للعالم. ويتم التعبير عن هذا التصور بإحدى الطرق الثلاث التالية: "إن العالم، الذي نستطيع إدراكه بحواسنا، حقيقي، وما يفوقها ويتجاوزها وهمي"، و"إن ما يفوق حواسنا حقيقي، وهذا العالم الدنيوي ليس إلا ظاهرًا وهميًا خادعًا"، وأخيرًا "إن

---

(43) يُنظر ج. فورفيتش، "التمرين على البحوث في علم الاجتماع المعرفي"، مركز التوثيق الجامعي، الكراسة الأولى، ص 56.

(44) جاك ماكيه، **علم الاجتماع المعرفة، بنيته وعلاقاته مع فلسفة المعرفة.**

(45) المرجع نفسه، ص 60.

(46) المرجع نفسه، ص 54.

(47) المرجع نفسه، ص 181.

ما نستطيع إدراكه بحواسنا حقيقي، ولكن الحقيقة لا تنحصر كلها ضمن نطاقه، فما يفوق الحواس حقيقي أيضًا"[48]. ومن هنا كانت المذاهب الثقافية الثلاثة، التي يسميها سوروكين على التوالي: "مذهب الحواس"، و"مذهب المثلنة"، و"المذهب المثالوي". وكل مقولات الفكر الأساسية تابعة لهذا المذهب، أو ذاك، من هذه المذاهب الثلاثة.

ورغم أن ج. ماكيه من أنصار سوسيولوجيا المعرفة بوجه عام، فإنه لا يعتقد بجدواها في حقل الميتافيزيقا. ويرى شارل بيرلمان أن صعوبات هذا النوع من الدراسة لا يمكن حلها، إلا بالاعتماد على نظرية المحاجة الخطابية[49]. ونحن نعتقد أن پول ريكور هو أفضل من أوضح بدقة الحدود الذاتية لكل سوسيولوجيا للمعرفة الفلسفية. فهو يقول: "إن سوسيولوجيا المعرفة لا تستطيع - ليس بالعرض، وإنما لأسباب مبدئية - أن تجد إلا 'أجناسًا مشتركة'، وليس ماهيات مفردة. وهذه النقطة هي التي يتجاوز تاريخ الفلسفة فيها سوسيولوجيا المعرفة. إن الفهم يستلزم من الفيلسوف المؤرخ، بعد أن يتخلى عن 'علم الأنماط' تمامًا، ويطرح جانبًا النظرات البانورامية في 'تيارات الفكر'، أن يتصل بعملٍ متفرد؛ ولا نعني أن يتصل بذاتية المؤلف - فلا نفلت في هذه الحالة من السوسيولوجيا إلا لنقع في إسار علم النفس - وإنما بمعنى الأثر أو العمل بحسب اتساقه الباطن ..."[50].

إن المنقبين في اللاشعور يكونون، في كثير من الأحيان، شديدي الخطر على الفيلسوف. فهم يحدجونه بنظرة لا احتشام فيها وأحيانًا بلا وازع من حياء. إن دراسة أليندي عن أرسطو[51]، مهما كانت مثيرة للاهتمام، تبدو لنا أشبه بالفضيحة. فأرسطو، في نظر المؤلف، هو، إذا صح القول، خؤون بالفطرة ... تعارض وجداني انفعالي نحو الأب، وشذوذ جنسي مستتر، واستعداد للعصيان والتمرد: هذه كلها لا تفسر سلوك أرسطو وحسب، بل تفسر فلسفته أيضًا. يقول أليندي: "كان لزامًا على أرسطو أن يظل، طول حياته، أمينًا لإيديولوجيا مطابقةٍ للأعراف والتقاليد ومحافظة، دون

(48) المرجع نفسه، ص 179.
(49) يُنظر: **الخطابة والفلسفة**، ص 132-141.
(50) بول ريكور، **التاريخ والحقيقة**، ص 77-78.
(51) ر. أليندي، **أرسطو أو عقدة الخيانة**.

أن يكف عن خيانة كل أولئك الذين ارتضى سلطتهم وإمرتهم في البداية، أي دون أن يكف عن التمرد والعصيان"[52]. وعلى هذا المنوال خان أرسطو أثينا، وفيليب، والإسكندر، وأفلاطون أيضًا. ولأن أرسطو جاسوس مأجور - على حد قول أليندي - فقد "بنى نصبًا للخيانة الفكرية، قيض له أن يبقى قرونًا عارًا وشنارًا على البشرية". ولبيان فكرة أليندي سنكتفي بنقل نص الصفحة التالية دون مناقشتها.

"إذا كان ينبغي لكل شيء أن يحكم عليه بحسب نهايته أو خاتمته، فإن عمل أرسطو يتميز من كل المذاهب الفلسفية الأخرى بأنه يسوغ حق الأقوى، والرق، والحرب، واستغلال الغني للفقير، وكل ما يجعل البشرية قبيحة. وللوصول إلى هنا انطلق عمله من نظرات ميتافيزيقية أبعد ما تكون عن المنفعة أو المصلحة في ظاهرها، وذلك عبر شبكة من الاستنتاجات المنطقية، حيث نلتقي من جديد طريقة المماحكات السفسطائية، التي كان أفلاطون وسقراط يحتقرانها أي احتقار، وهذا كله في مطولات من الكتب العاقلة والاعتقادية.

"ولقد تمكن أرسطو من أن يقدر في البلاط المقدوني إلى أي حد كان يمكن للصورة المثالية للأكاديمية أن تضايق أسياده. فاتخذ منها علنًا الموقف المعاكس.

"وكان أفلاطون قد أبدى، في كل مناسبة، نفوره من الحركة. لقد كان يعرف بالتأكيد أن الأشياء تتحرك، وما كان لتكشيرات ديوجين أن تعلمه شيئًا في هذه النقطة، ولكنه كان يرى السمة المتحركة بمثابة المؤشر على عدد المظاهر، واللاحقيقي، وبمثابة عامل من عوامل الخطأ في الفكر. أما أرسطو فاتخذ التغير قاعدة في مذهبه، مؤكدًا أن الحقيقة الواقعية الواحدة، وغير المنقسمة، والساكنة، تتضمن نفي الفلسفة الطبيعية. ولما كان أفلاطون قد أعتقد أن الحركة، في عالم الصور، تجري على نحو منفصل وفجائي، فإن أرسطو دافع عن اتصال الحركة، لا من حيث هي حلول حالةٍ محل حالة أخرى فجأة، بل من حيث هي انتقال متقدم بالتدريج"[53].

هذا مثل آخر مستقى من كتاب لازيروڤتس الذي عنوانه **بنية الميتافيزيقا**. وهو يتعلق بنفي الحركة أو التغير عند پارمنيدس وزينون. ويتلخص تفسير لازيروڤتس

(52) المرجع نفسه، ص 25.
(53) المرجع نفسه، ص 95-96.

المبتكر في ما يلي: الميتافيزيقي يقيم أحيانًا "معادلة لاشعورية" بين الحدين "التغير" و"الموت"[54]. فهو يلجأ إلى ابتكار لغوي لكي يتخلص من القلق في مواجهة الموت، وهو ابتكار "يبرهن" على عدم وجود التغير، فيستنتج لاواقعية الموت. أما توكيد هيراقليطس المضاد "كل شيء يتغير" فيعني بدوره أن المصير نفسه ينتظرنا جميعًا، وأن كل الناس صائرون إلى الموت. وهذا الأمر يمنحنا ارتياحًا عدوانيًا.

ويوضح المؤلف أن الأمر يتعلق هنا بتفسير ينبغي لنا أن نصل إلى "رؤيته"، وإلا ظل مستترًا. والحال أننا نعترف بأننا لا نرى بقدر كبير من الوضوح. قد يكون لدينا شعور بأن تحليل اللاشعور يجب أن يلقي الضوء على شيء ما عند الفيلسوف. ولكن لا يبدو أن هذا الشيء هو فلسفته على وجه التدقيق.

إن تفسير الحدس الفلسفي بطبع الفيلسوف يزداد وضوحًا بالتدريج، ويتسع انتشاره ويحتل مواقع جديدة كل يوم. لقد كان ف. پولان، ولويس روجييه، وأندريه كريسون يحدثوننا عن "أسر العقول" وعن "عقليات". ويستعيد أ. ڤولف علم الأنماط لدى كريتشمر. فيجعله قاعدة انطلاقه، ويؤكد أن "الاتجاه السياسي في النظرية الفلسفية ينبع من عاملٍ خارج العقل، واتخاذ الفيلسوف موقفًا من المشكلات الميتافيزيقية ليس، في التحليل الأخير، إلا تعبيرًا عن ثوابت شخصيته[55]. ويقول غاستون برجيه بمزيد من الوضوح: "نعتقد أنه قد أصبح باستطاعة علم الطباع منذ الآن أن يصنع ما هو أكثر من اقتراح الفرضيات التفسيرية الشديدة العمومية. فهو يستطيع أن يبين المواقف، التي هي في أساس المذاهب الفلسفية الكبرى، وذلك بشيء من الدقة، والدخول في التفاصيل بما يكفي من العمق[56]. ويواصل برجيه الجهود التي بذلها لوسين، الذي انطلق بدوره من تصنيف الطباع عند هيمانس وڤيرسما، فيعلن مثلًا أن الطبع اللافاعل الانفعالي يبدو في كثير من الأحيان فعالًا، عندما لا يكون إلا منجذبًا أو مدفوعًا. "فليكف الدفع أو الجذب الخارجي، ويترك لذاته، فيصبح فريسة تردد غير محدد. ولتظهر عقبة غير متوقعة، فإذا بالعمل

---

(54) م. لازيروڤتس، **بنية الميتافيزيقا**، ص 77 (بالإنكليزية).

(55) إ. فولف، "المذاهب الفلسفية والأمزجة"، **المجلة الفلسفية** (1947)، ص 84.

(56) غ. برجيه: مناقشات الفلاسفة، في "أعمال المؤتمر القومي الأول للفلسفة" (بالإيطالية)، 1949، م1، ص 881.

الذي بدأه يبدو له محالًا. ففي كل مكان يعيش تجربة المقاومة، لأنه لا يعمل شيئًا بلا جهد. لذلك لم يكن غريبًا أن العاطفي مين دوبيران أقام مما لا يعدو أن يكون معطى من معطيات طبعه واقعة أولية، فبنى على الجهد مذهبه الفلسفي برمته"[57]. ويقول أيضًا: "إن برغسون البلغمي البارد الطبع لا يتحمس أمام المأساة الدينية. إنه يفحص الوقائع ويفكر. وفي الوقت الذي كان فيه أحد محاوريه متحمسًا، وقد تملكه الهياج ذات يوم في حضوره، وثائرًا يفعل الرغبة في أن يهتدي برغسون، ذو النفس الكبيرة، على يديه، ظل هو هادئًا، يسجل ملاحظات، ويدون على بطاقات ملامح التجربة الصوفية، التي كان يحدثه عنها"[58].

وكتاب برجيه غني بالأمثلة. ولكن ماذا يمكن أن نستنتج منه؟ إن كانت وبرغسون، على سبيل المثال، **يصنفان**، بوجه عام، في عداد الفعالين - اللاانفعاليين - الثانويين. وهذا ربما كان يصف "نواة الاستعدادات العميقة، الموروثة، الفطرية أو الخلقية، التي تكوّن البنية التحتانية السيكوسوماتية"[59] عند كانت، وعند برغسون. ولكن هل هذا يعني أنه يفسر فلسفة كانت وفلسفة برغسون؟ لاحظوا أن برجيه كتب بطريقة تقوم على الحصر والتحديد، وإن كانت تثير شيئًا من الضيق، فقال ما يلي: "إن ما يعطيه المجتمع هو أفكار جاهزة، وأنماط محددة من السلوك، وحتى حركات: وبالجملة يعطي مادة. أما ما يستمد من الطبع فهو صور. إن أسرة هذا الغلام الصغير، أو مدرسته، تجعله كاثوليكيًا أو شيوعيًا. وطبعه يجعله رقيقًا أو فظًا، صوفيًا أو وضعيًا"[60]. إن هذه الفقرة تحدد تمامًا، في الواقع، نطاق تأثير الطبع. ولكن هل بوسعنا القول، والحالة هذه، أن علم الطباع يصل إلى حد بيان "المواقف التي هي في أساس المذاهب الفلسفية الكبرى"؟ وفضلًا عن ذلك، فإن هذه الفقرة لا تفلت، على ما يبدو، من النزعة النفسانية، حتى تقع في إسار النزعة السوسيولوجية. لأن ذلك الذي يقول: أنا كاثوليكي، لأنني أنتمي إلى مجتمع كاثوليكي، هل يكون كاثوليكيًا حقًا؟ إن فكر برجيه لا يرمي بالتأكيد في صميمه وجوهره إلى ربط حقيقة مطلقة بجوازات تاريخية.

---

(57) غ. برجيه، **دراسة عملية في تحليل الطباع**، ص 25.

(58) المرجع نفسه، ص 28.

(59) يُنظر مقدمة رونيه لوسين لكتاب: برجيه، **دراسة عملية في تحليل الطباع**، ص 7.

(60) المرجع نفسه، ص 15.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن ألكييه، عندما رد على برجيه، في مناقشةٍ حول العلاقات بين الفلسفة والطبع، قد كان على حق إذ قال: "عندما قال ديكارت إن كل حقيقة متناهية لا تنطوي في ذاتها على علتها الذاتية، وعندما قال: إنني لا أعرف أصل فكري، وعندما أعلن أن الله ربما كان خادعًا، فإن هذا كله، مهما كانت الجذور الفعلية لقلق ديكارت، إنما هو العقل البشري في تماسه مع الوجود، في تماسه مع مشكلته الذاتية، في تماسه مع قلقه الذاتي، وإنما هو العقل البشري شاعرًا بأنه متناهٍ، وعاجزًا عن عقل المتناهي إلا انطلاقًا من اللامتناهي. ذلكم هو المقياس، الذي يميز العقل من شروطه النفسانية"[61].

5 - خاتمة

إن البداهة عند الفيلسوف تضع نفسها حدسًا للحق. وإن منظري "قابلية إرجاع" الفلسفة لا يعترضون عليها. لكننا لا نظن أن بالإمكان نسبنة فلسفةٍ من الفلسفات بمحاولة إعداد بيان، يتم فيه جرد توكيداتها، أو تصنيفها. فلا بد، من أجل تجاوزها، من البدء بإنشاء فلسفة جديدة. فهل نقول إن هذه الفلسفة ستكون بالضرورة سجينة مذهبيتها الاعتقادية، عاجزة عن فهم الفلسفات الأخرى، ومكرهة على رفض هذه الفلسفات بوصفها كاذبة، بدلًا من أن تقبلها على أنها نسبية؟ سنجيب بالآراء التالية:

1) يمتنع على المرء أن يتخذ لنفسه مكانًا خارج كل فلسفة ممكنة. ومن يظن أنه يفعل لا يعدو، في الحقيقة، كونه يعيش فلسفة ضمنية سيئة الإنشاء، فلسفة يرفض أن يتحمل مسؤوليتها الكاملة.

2) إن اتخاذ الموقف الميتافيزيقي لا يستمد اندفاعته من فراغ العزلة، ولا يتم في هذا الفراغ. إنه ينبع من تجربة الفيلسوف الكاملة، وليس عمله سوى بلورة هذه التجربة. والفيلسوف إنسان منفتح أساسًا على فكر الناس وتجربتهم. إنه يتصل بعالم الثقافة بأسره، ويغتني بالإبداعات الفكرية قاطبة، وذلك قبل بناء مذهبه، وأثناءه، وبعده. فيمكن له، إذن، أن يلتقي مع الفلاسفة الآخرين حول عدد من التصورات الجوهرية. إن همّ معرفة الحق، الذي يبعث الحياة فيه، يجعله مهيأً للارتقاء الأصيل.

---

(61) يُنظر: ف. ألكييه، "البنى المنطقية والبنى الذهنية في تاريخ الفلسفة"، **نشر الجمعية الفرنسية للفلسفة** (1953)، ص 115.

3) إن روح التسامح والتفهم تؤلف جزءًا أساسيًا من الفلسفة، لا ينفصل عنها، ولا يضاف إليها من الخارج. واحترام الفيلسوف ومحبته لأخيه الإنسان، وتجاوز الخلافات المذهبية، التي تفصله عنه، إنما يكون بالانطلاق من مضمون فلسفته. لذلك فهو لا يسمح لنفسه بأن يثور، أو يقاتل، ضد أي توكيد في فكر الآخرين يقدر أو يرى أنه توكيد "مغلوط". وإنما يدخر قواه القتالية للقضاء على ما ينتزع من الإنسان عظمة الإنسان، وما يفسد فيه كرامة الوجود.

كل شيء رهن إذن بالفلسفة التي نحيا، والتي بها نبشر. إن التحرر من الظلمات، ومن روح الكهف يعني سلوك درب الحقيقة والنور.

معجم المصطلحات

نورد في ما يلي أهم المصطلحات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب مع مقابلتها الفرنسي في الأصل. وما أهملنا ذكره منها فهو مصطلح شائع استقرت ترجمته على كلمة متفق عليها، عند معظم المترجمين، والباقي يمكن الرجوع فيه إلى **المعجم الفلسفي** لمؤلفه الدكتور جميل صليبا، لمعرفة مقابلة الفرنسي.

(أ)

L'autre	الآخر
L'au - dela	الآخرة
Cohérence	اتساق
Affirmation, assertion	إثبات، تقرير، توكيد
L'Unique	الأحد
Choix	اختيار
Appréhension, perception	إدراك
Aperception	إدراك عميق، وعي
Réduction	إرجاع، ردّ
Fondement	أساس
Exclusion	استبعاد
Spiritisme	استبعاد الأرواح
Raisonnement	استدلال
Raisonnement spécieux	استدلال خادع
Raisonnement par recurrence	استدلال رجعي
Paralogisme	استدلال زائف، استدلال كاذب

Induction	استقراء
Inférence	استنباط
Déduction	استنتاج
Authenticité	أصالة، صدق
La dogmatique	أصول العقيدة
Croyance	اعتقاد، إيمان
Sophisme	أغلوطة، سفسطة
Sécrétion	إفراز
Equivocité	التباس، تشكيك
Divinité	ألوهية
Ontologie	أنطولوجيا، علم الوجود
Emotif, émotionnel	انفعالي
Conversion	اهتداء، عكس
Primitif	أولي
Foi	إيمان

(ب)

Zététique	باحث
Faux, nul	باطل
Immortel	باقٍ، خالد
Initial	بدئي
Démonstration, preuve	برهان
Démonstration	برهان، برهان قاطع
Démontrer, établir, prouver	برهن
Argumentation	برهنة، محاجة
Démonstratif	برهاني
Résurrection	بعث، قيامة، نشور
Survie, survivance	بقاء
Substructure	بنية تحتانية

(ت)

Contemplation, méditation, réflexion	تأمل
Interprétation	تأويل، تفسير
Itération	تبديل
Abaliété, subordination	تبعية
Infra-logique	تحت-منطقي
Tautologie	تحصيل حاصل
Vérification	تحقق، تحقيق
Hiérarchie	تراتب
Ambiguïté	تشابه
Equivocité	تشكيك، التباس
Validation	تصديق
Conformité	تطابق
Inconséquence	تعارض منطقي
Télépathie	تعاطف عن بعد
Suspension	تعليق
Explication	تفسير
Affirmation, assertion	تقرير، إثبات، توكيد
Quantification	تكميم
Analogie	تمثيل، مماثلة
Identification	توحيد، توحيد ذاتي

(ث)

Etabli	ثابت، مثبت، مبرهن
Triade, trinité	ثالوث
Ideo-syncrasie	ثوابت الشخصية

(ج)

Contingent	جائز
Eristique	جدالي

Chair, corps	جسد
Corps	جسد، جسم
Corporel	جسماني
Modalité, mode	جهة
Contingence	جواز
Essence, substance	جوهر
Essentiel, substantiel	جوهري

(ح)

Argumentatif	حجاجي
Argument	حجة، دليل
Vrai	حق، صادق، صحيح، صواب
Le réel	الحق
Vérité	حقيقة
Réalité	حقيقة واقعية
Jugement	حكم
Jugement d'inhérence	حكم ثلازم
Préjugé	حكم مسبق، رأي مسبق
Jugement d'existence	حكم وجود

(خ)

Immortel	خالد، باق
Le salut	الخلاص
Immortalité	خلود
Option	خيار
Le souverain bien	الخير الأعلى
Bienteté, bonté	خيرية

(د)

Fonction propositionnelle	دالة قضية
Thèse	دعوى، رأي

Vindication	دفاع
Argument, raison	دليل
Argument	دليل، حجة

(ذ)

Ego, sujet	ذات
Essentiel, intrinsèque, subjectif	ذاتي
Pragmatique	ذرائعي
Entendement	ذهن، فهم
Intellectif, mental	ذهني
Modalisé	ذو جهة
Signifiant	ذو معنى

(ر)

Thèse	رأي، دعوى
Préjugé	رأي مسبق، حكم مسبق
Réduction	رد، إرجاع
Impasse	ردب، طريق مسدود
Vocation	رسالة
Eminence de la cause	رفعة العلة، شرف العلة
Spiritualiste, spirituel	روحاني
Spiritualité	روحانية

(ز)

Omnitemporel	زمني كلي

(س)

Négateur	سالب
Raison nécessaire et suffisante	سبب لازم وكاف
Chaotique	سديمي

Sophisme	سفسطة، أغلوطة
Passif	سلبي
Autorité	سلطان
Valide	سليم
Contexte, processus	سياق

(ش)

L'englobant	الشامل
Vraisemblance	شبه حقيقة
Vraisemblable	شبه حقيقي
Hypothético-déductif	شرطي-استنتاجي
Légitimation	شرعنة
Eminence de la cause	شرف العلة، رفعة العلة
Sentiment	شعور
Conscient (a.)	شعوري
Forme	شكل، صورة
Chose en soi, noumène	الشيء في ذاته

(ص)

Juste	صائب
Authentique, véridique	صادق
Vrai	صادق، حق، صحيح، صواب
Validité, vérité	صحة
Valable	صحيح
Authenticité	صدق، أصالة
Nécessitarité	صفة الضرورة

(ض)

Apodictique, nécessaire	ضروري

(ط)

Impasse	طريق مسدود، ردب

(ع)

عالٍ	Transcendant
عبارة	Lexis
عبارة لفظية	Aliénation
عبودية	Transcendant
العقائدية المذهبية	Le dogmatisme
عقل	Conscience, esprit, intellect, intelligence, raison
العقل المفكِّر	Raison raisonnante
عقيدة	Dogme
العقيدة	Le dogmatique (s.)
عكس، اهتداء	Conversion
علم الأنماط	Typologie
علم الصرف	Morphologie
علم القياس	La syllogistique
علم الكون، الكوسمولوجيا	Cosmologie
علم الوجود، الأنطولوجيا	Ontologie
علو	Transcendance
عملية، سياق	Processus

(ف)

فانٍ	Mortel
فرادة	Singularité
فكر تصوري	Pensée conceptuelle
فهم، ذهن	Entendement
فوق-منطقي	Supra-logique

(ق)

قابل للبرهان	Prouvable
قابل للعكس	Réversible
قابلية التحقق	Vérifiabilité

Réversibilité	قابلية العكس
Créativité	قدرة خلق
Contrainte	قسر
Insuffisance	قصور
Proposition probable	قضية احتمالية
Proposition problématique	قضية إشكالية
Proposition particulière	قضية جزئية
Proposition catégorique	قضية حملية، قضية مطلقة
Proposition spéciale	قضية خاصة
Proposition modale	قضية ذات جهة
Proposition négative	قضية سالبة
Proposition hypothétique	قضية شرطية
Proposition apodictique	قضية ضرورية
Alternative	قضية عنادية
Proposition universelle	قضية كلية
Proposition affirmative	قضية موجبة
Le syllogisme	القياس
Résurrection	قيامة، بعث، نشور

(ك)

Organisme	كائن عضوي
L'étant	الكائن المشخص، الموجود
Faux	كلاب
Multiple	كثير
Acroamatique	كلامي
Toto-partielle	كل - جزئية
Cosmologie	كوسمولوجيا، علم الكون

(ل)

Non-vrai	لا-حق

Anhypothétique, inconditionnel	لاشرطي
Illégitimaté	لاشرعية
Non-faux	لا-كاذب
Non-établi	لا-مثبت
Improbable	لامحتمل
Absurdité	لامعقولية
Non-sens	لا-معنى
Conclusion	لزوم، نتيجة لازمة
Exigences	لزوميات
L'inconscience	اللاوعي

(م)

L'extension	الماصدق
Théiste	مؤلّه ج. مؤلهة
Croyant	مؤمن
Essence	ماهية
Etabli	مبرهن
Concomitant	متساوق
Cohérent	متسق
Ambigü	متشابه
Divergent	متضارب
Incompatible, inconséquent	متعارض
Transcendental	متعال
Equivalent	متكافئ، مكافئ
Analogique	متماثل
Incompatible	متنافر، متضارب
Incohérent	متهافت
Conventionnel	متواضع عليه
Univoque	متواطئ

Etabli	مثبت، ثابت
Argumentation	محاجة، برهنة
Absurde, impossible	محال، ممتنع
Contrôlé	محقق
Attribut, prédicat	محمول
Absurde	مخالف للعقل
Illogique	مخالف للمنطق
Absurdité	مخالفة منطقية
Notion	مدلول، معنى، مفهوم
Dualisme	مذهب الإثنية
Animisme	المذهب الإحيائي
Théisme	مذهب التأليه الديني
Déisme	مذهب التأليه الطبيعي
Système sentiel	مذهب الحواس
Solipsisme	مذهب الذات الوحيدة
Système idéalistique	المذهب المثالوي
Système idéationnel	مذهب المثلنة
Conventionnalisme	مذهب المواضعة
Exclu, invraisemblable	مستبعد
Postulat	مسلمة، مصادرة
Pseudo-problème	مشكلة كاذبة
Douteux	مشكوك فيه، موضع شك
Postulat	مصادر، مسلمة
Métasavoir	معرفة فوقية
Infaillible	معصوم من الخطأ
Critère, criterium	معيار
Cogent (a)	مفحم
Singulier	مفرد
Concept, notion	مفهوم

Concluant	مقنع، منتج
Spatio-temporel	مكاني-زماني
Quantifié	مكمم
Equivoque	ملتبس
Athé	ملحد، ج. ملاحدة
Analogie	مماثلة، تمثيل
Exercice, praxis	ممارسة
Invérifiable	ممتنع التحقق، أو ممتنع التحقيق
Inconnaissable	ممتنع المعرفة
Logisticiens	مناطقة رمزيون
Concluant	منتج، مقنع
Logique des sentiments	منطق العواطف
L'étant	الموجود، الكائن المشخص
L'existant	الموجود، الموجود الزماني
Etre-pour-la-vie	موجود - لأجل - الحياة
Etre-pour-la-mort	موجود - لأجل - الموت
Situation-limite	موقف فاصل

(ن)

Conclusion, conséquence	نتيجة
Conclusion	نتيجة لازمة، لزوم
Système	نسق
Résurrection	نشور، بعث، قيامة
L'architectonique	النظام المعرفي
Le discours	النظر العقلي
Ame	نفس
Négation	نفي
Obversion	نقض المحمول
Type	نمط، نموذج

(و)

Etre absolument nécessaire	واجب الوجود، الواجب الوجود
Réel	واقع، واقعي
Réalité	واقع، وجود واقعي، واقعية
Fait	واقعة
Conscience	وجدان، وعي
L'être, l'existence	الوجود
Aperception	وعي، إدراك عميق
Conscience en général	وعي عام
La condition humaine	الوضع البشري

فهرس عام

— أ —

الآخر: 21، 209، 216

الآخرة/ فرضية الآخرة: 87، 151، 155، 157، 159، 161، 165، 174

آلان: 91

آنغلاد، ل.: 70

آير، ج.: 47-48، 111-119، 121-122، 124، 131-132، 228

ابن تيمية، تقي الدين أحمد: 96

ابن رشد، أبو الوليد محمَّد بن أحمد: 52، 83، 85، 158

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: 41، 80، 82

أبيقور: 89

الاتساق الصوري: 142، 214، 230

إتورياغ، جان: 156، 160

الإثبات: 51، 76، 97، 124

الأحكام التركيبية القبلية: 47، 215، 242

الاختيار/ حرية الاختيار: 130، 134، 136-137

الإدراك: 42، 200، 228

الإدراك العقلي: 231

الإرادة المريدة: 101

أرسطو: متواتر

أرنلديز، روجيه: 30

أرنو، [أنطوان]: 164

اسپنسر، هربرت: 214

اسپينوزا، باروخ: متواتر

الاستبطان التأملي: 192

الاستبعاد: 124-125

الاستدلال الاستقرائي: 97

الاستدلال الانفعالي: 188، 191

الاستدلال الجدلي: 99، 192

الاستدلال الرجعي: 46

الاستدلال الرياضي: 140، 142، 146، 210
الاستدلال السليم: 226، 230
الاستدلال الشرطي-الاستنتاجي: 183
الاستدلال الصريح: 187
الاستدلال الضمني: 187
الاستدلال العقلي: 191
الاستدلال الفلسفي: 146، 212
الاستدلال فوق-المنطقي: 210
الاستدلال القابل للعكس: 211، 215
الاستدلال القصدي: 192
الاستدلال القياسي: 196
الاستدلال الكاذب/ الاستدلالات الكاذبة: 142، 152، 170، 186، 192، 194، 197، 205، 210
الاستدلال المنطقي: 40، 210، 229
الاستدلال الميتافيزيقي: 71، 134، 184، 188، 192-193، 210، 216، 229-230
الاستدلال الوجداني: 188، 190-191
الاستدلالات الخادعة: 224
الاستنباط: 28، 52، 63، 66، 210-211، 214
الاستنتاج: 183، 187، 202، 205-206، 215-216، 222-223، 235
الاستنتاج البرغسوني: 237
الاستنتاج السليم: 69
الاستنتاج الصوري: 184، 224
الاستنتاج غير الشرعي: 175
الاستنتاج المتعالي: 212
الاستنتاج المنطقي/ الاستنتاجات المنطقية: 97، 249
الاستنتاج الناقص: 192
الإسكندر المقدوني: 249
الإسلام: 61، 82-84، 93
أصول العقيدة المسيحية: 80
الاعتناق الميتافيزيقي: 174
الأغلوطة/ السفسطة: 184، 187-188، 193-194، 219
أفلاطون: متواتر
إقبال، محمد: 61، 83
إقليدس: 235، 237
الإلحاد/ مذهب الإلحاد: 90، 101، 105، 121-124، 186، 202، 209
أليندي، ر.: 248-249
الإمكان المنطقي: 58، 169، 174
الأنا الميتافيزيقي: 150
أنسلم (القديس): 70، 132، 162، 194، 204، 207، 209، 220
الأنطولوجيا الأرسطية: 227
الأنطولوجيا العقلانية: 119

الأنطولوجيا (علم الوجود): 85-86، 247
إنغلز، فردريك: 82، 225
أنواتي، م.: 84
أوريجانوس: 122
أوغسطين (القديس): 61، 78، 106، 143، 145، 158، 187-189، 194، 207
أوليه-لاپرون، ل.: 75
أونامونو، م. دو: 91، 150، 172
أويكن، د.: 85
إيكول، جان: 30
الإيمان: متواتر
إيمنيدس: 43، 70
أينشتاين، ألبرت: 41، 228

ب

بارت، كارل: 96
بارزان، مرسيل: 54
بارنز، و. هـ. ف.: 131
پارودي، دومينيك: 58، 80-81، 117، 197
باشلار، سوزان: 132
باشلار، غاستون: 30
البداهة/ البداهات الميتافيزيقية: 40، 216، 218، 221، 243-245، 247
البديهية المنطقية: 68، 126
برادلي، ف. هـ.: 214
براشتبرغر: 199-200
البراهين الجدلية: 161
برتو، پيار أوغوست: 198
برجيه، غاستون: 250-252
برديايف، نيكولا: 56، 61، 91-92، 123، 186، 239
برغسون، هنري: متواتر
برنار، كلود: 64
البرهان الأخلاقي: 118، 157، 173، 181
البرهان الأنطولوجي/ البراهين الأنطولوجية: 70، 123، 162، 193-194، 203-204، 206-209، 220، 222
البرهان البعدي: 135، 205
البرهان التاريخي: 66
البرهان التجريبي: 66
البرهان التومائي: 153، 194
البرهان الحقيقي: 156-157، 206
البرهان الخطابي: 222-223
البرهان الدوري: 141
البرهان الديكارتي: 205
البرهان الرياضي/ البرهان في الرياضيات: 46، 66
البرهان الصوري: 224

البرهان الفلسفي: 40، 141-144، 222، 230
البرهان في العلم: 105
البرهان في المعرفة الدينية: 78
البرهان في المعرفة العامية: 73
البرهان في المعرفة العلمية: 72
البرهان في الميتافيزيقا/ المعرفة الميتافيزيقية: 30، 39، 74، 110، 114، 140، 158، 207-208
البرهان القاطع: 64-65، 69، 71، 75-77، 134، 139-140، 174، 177، 224
برهان القديس أنسلم: 194
البرهان الكوسمولوجي: 193، 202
البرهان المضلل: 219
البرهان الميتافيزيقي/ البراهين الميتافيزيقية: 40، 136، 147، 183، 221، 229
البرهان الوجداني: 190
برهييه، إميل: 87، 100، 185، 226
برودوم، سولي: 81
بروشار، ف.: 198
بروكوستس: 179
بسكال، بليز: 34، 56، 78، 81، 87، 89-90، 99، 101، 166-170
بلاشير، ريجي: 30
بلوندیل، موريس: 35، 91، 99-101، 103
بن ميلاد، محجوب: 30
بن نبي، مالك: 24
بندا، جوليان: 102، 226
بواريه: 126
پوانكاريه، هنري: 46-47، 197
بوترو، إميل: 87
بوخنر، ل.: 151
بوخنسكي، ج. م.: 31، 37، 226
بوذا: 93
بورجلان: 31
پولان، فريدريك: 55، 146، 250
بياجيه، جان: 52
بيرك، جاك: 29

— ت —

التأمل: 66، 82-83، 99، 165، 232، 236
التأمل النظري: 245
التأمل النقدي: 245
التأمل الهجومي: 245
التبادل: 201
التبادل الواقعي: 217
التبعية: 29
التجربية المنطقية: 111، 120
تريسمونتان، كلود: 82
التشاؤمية: 105

التصورات الميتافيزيقية: 118، 133
التفاؤلية/ مبدأ التفاؤل: 105، 142
التفكير الميتافيزيقي: 33، 184، 229، 242
التمزق الميتافيزيقي: 57
التمييز المنطقي: 194
التوحيد الذاتي: 71
التوكيد البسيط: 1125
التوكيد الميتافيزيقي/ التوكيدات الميتافيزيقية: 36، 39، 50، 110، 114-115، 139، 229
توما الأكويني: 42، 70، 78-79، 83، 85، 99، 101، 115، 130، 142-143، 202-204، 207، 209، 222، 236، 240
التومائية الجديدة: 60، 152، 247
التومائية/ المذهب التومائي: 48-49، 101، 153، 166، 203
التومائيون: 37، 77، 87، 143، 193
تونكيدك، ج. دو: 74
توينبي، أرنولد: 27
تيبون، غوستاف: 120

ث

الثالوث/ الثالوث الإلهي/ الأول: 57-58، 80، 201

ج

جالابير، جاك: 63، 230
جانيه، پول: 151، 201-202
الجبرية: 26، 90
الجدل: 64، 96، 104، 106، 161، 190، 202، 222، 224-226، 245
الجدل الأفلاطوني: 215
الجدل الحقيقي: 77
الجدل الماركسي: 101، 225-226
الجدل المتعالي: 119، 170، 202
الجدل النظري: 172
الجدل الهيغلي: 201
الجدل اليوناني: 198
جلسون، إتيان: 49، 87، 96، 100، 163-164، 240-241
الجواب الميتافيزيقي: 103
جوليڤيه، ريجي: 42، 85، 158-159، 177، 203
جيد، أندريه: 151
جيمس، وليم: 65، 86، 102، 150

ح

الحتمية/ مذهب الحتمية: 34، 38-39، 74، 105، 130، 140، 173
الحدس الميتافيزيقي: 228، 240
الحدوس التركيبية: 232
الحدوس الوجدانية: 232
الحس السليم: 46، 128، 194

الحقيقة/ الحقائق الدينية: 39، 56، 58-60، 78، 99-100، 109-110
الحقيقة/ الحقائق الميتافيزيقية: 35، 39، 47، 78، 100-102، 107، 109، 216
الحقيقة المادية: 195-196، 227
الحقيقة المنطقية: 216
الحقيقة الواقعية: 134-136، 169، 178، 218-220، 249
الحل الميتافيزيقي: 106
الحياة الوجدانية: 151
الحيوان الميتافيزيقي: 102

— خ —

الخلاص: 80، 90
الخلود/ خلود النفس: متواتر
الخلود الواقعي: 166
الخير الأعلى: 171
الخيرية: 211

— د —

داميان، سان پيار: 96
دراز، محمد (الشيخ): 83
الدروبي، سامي: 20-21
دستويفسكي، فيودور: 92
دلبوس، ڤكتور: 240
دوركايم، إميل: 55، 73، 247
دوفرين، ميكيل: 177، 179
دوميري، هنري: 101
دوندين، أ.: 101
ديكارت، رينيه: متواتر
ديلوم، جان: 92
ديوجين: 198، 249

— ذ —

الذات الإلهية: 166، 194، 233-234

— ر —

رامبو: 92
رايشنباخ: 102
رسل، برتراند: 46-47، 52، 70، 99
روبان، ل.: 160
روجييه، لويس: 111، 194-197، 230، 250
الروحاني/ الروحانية: 49، 99، 105، 153، 186، 236، 245
روديبه، ج.: 156، 159
روستان: 151
روك، ب.: 206
ريبو، ت.: 188-193، 197، 229
ريكور، بول: 87، 177، 179، 248
ريل، جلبير: 228
ريمون، أرنولد: 55، 58، 79، 100، 243
رينيانو، أوجينيو: 192-194، 197، 229

ـــــ ز ـــــ

زينون الإيلي: 49، 197-198، 249

ـــــ س ـــــ

سارتر، جان بول: 28، 49، 74، 117، 123-124، 151، 158-159، 174، 187

سارتيو، فيليكس: 203

سانتايانا، جورج: 76-77

سپاير، ألبير: 199

السببية: 82، 228، 232، 242

ستالين، جوزف: 225-226

سرتيانج (الأب): 87، 97-98، 117، 239

سقراط: 88، 92-93، 99، 156-157، 159، 161، 163، 249

السقراطية المسيحية: 93

سكريتان، ش.: 158

السلب الاستبعادي: 124

السلب التعليقي: 124

سلسوس: 122

السمة القبلية: 232

السؤال الميتافيزيقي: 33، 92، 102-103

سوروكين، أ.: 224، 247-248

سوريو، إتيين: 76

سوسور، جان دو: 59

سوغون، جول: 168

سياكا، م. ف.: 101، 118، 179، 207-208

سيمياس: 161، 163

ـــــ ش ـــــ

شاردان، تيلار دو: 151

شارنيه، جان-بول: 30

شحاته، شفيق: 30

شرف العلة: 196

شِستوف، ليون: 25، 58-59، 76-77، 86، 91

شكسبير، وليام: 92

شليك، م.: 111-112

شهادة الحواس: 114، 134

شوپنهاور، آرتور: 102، 134، 137-138، 193

شوڤالييه، جاك: 64، 151

شيرر، رينيه: 51، 70، 87، 92، 151، 161-163، 174-177، 186، 215

شيلر، فرديناند: 27، 55

شيلر، ماكس: 72

شيلنغ: 35

ـــــ ض ـــــ

الضرورة المادية: 196

ـــــ ط ـــــ

طاغور، رابندراناث: 25

الطبع اللافاعل الانفعالي: 250

ع

عبده، محمد: 83
العبودية: 94
العبودية-الإقطاعية: 27
العدم: 42، 70، 86-87، 94، 98، 102، 113، 150، 157، 170، 201-202
العقائدية المذهبية: 179، 215
العقل السليم: 65، 202
العلة: 87، 143، 155، 242
علة الوجود: 242
علم الأنماط: 248، 250
علم الصرف: 132
علم القياس: 52
علم اللاهوت: 86، 97، 99، 101، 239

غ

غابوريو: 31
غارديه، لوي: 29، 84
غاريغو-لاغرانج، ريجينالد ماري: 48، 65
غاستيلا: 192
غرانجان، فرانك: 185
غروتويزن، برنار: 102
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 158، 243
غوبلو، إدمون: 47، 52-55، 119، 179-180
غوته، يوهان: 92
غور، جان جاك: 118
غورفيتش، جورج: 73، 247
غوسدورف، جورج: 92-95، 102، 235
غولتييه، جول دو: 90
غونسيت، ف.: 226
غويو، ج. م.: 21، 158
غيرو، مارسيال: 35، 75، 77، 110، 164، 205
غينون، رينيه: 24، 93

ف

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: 82
فال، جان: 75-76، 86-87، 91، 106، 160، 167، 227-228
فالانسان، أوغوست: 57، 79، 156-157، 181
فاليري، بول: 22، 91
فان غوغ، فينسنت: 92
فانكور، ريمون: 58-59، 101
فتغنشتاين، لودفيغ: 37، 111
فرانك، سيمون: 120-121، 207
الفردية: 25، 27
فرنكل، تشارلز: 26
الفعل الميتافيزيقي: 93

الفكر التصوري: 46
الفكر المتسق: 186، 216، 226، 229
الفكر المنطقي: 71، 96، 107، 216، 222
الفلسفة المسيحية: 49، 96، 100
ڤولف، أ.: 250
فولكييه، ب.: 154
فونتنيل، برنارد لي بوفير دي: 133
فوندان، بنجامان: 76-77
ڤويمان، إ.: 120-121
فوييه، أ.: 159
ڤيالاتو، ج.: 230-232
فيثاغورس: 45
ڤيرسما: 250
ڤيل، إريك: 228
ڤيل، سيمون: 238
فيليب (الأمير المقدوني): 249
فيليبوف، ألكسندر: 226
فينلون: 235
ڤينيي، ألفرد دو: 106

ق

القضية/ القضايا الميتافيزيقية: 36، 48، 51، 53-54، 67، 101، 104، 111-112، 133، 136
القواعد الصورية للمنطق: 195
قوانين الاتساق: 184
القياس: 47، 52، 69-70، 79، 184، 186، 196، 245
القياس الجدلي: 224
القياس العلمي: 195
القيمة الميتافيزيقية: 36، 205

ك

كارناب، ر.: 43، 86، 111، 120-121
كامو، ألبير: 86، 91، 103
كانْت، إيمانويل: متواتر
كدروف، ب.: 226
كروتشه، ب.: 21، 87
كريتشمر: 250
كريستوف، دانيال: 240
كريسون، أندريه: 67، 71، 96، 133-141، 250
كريسيپوس: 52
كلوديل، ب.: 151
كمال، ربحي: 30
كنتليان: 223
كواريه، أ.: 205
كورنفورث، موريس: 95، 131
الكوسمولوجيا: 86
كولنوود، ر. ج.: 211، 213-215، 229
كونفوشيوس: 93
كوهين، دافيد: 30
كيزرلنغ: 61، 91

ـــــ ل ـــــ

لا هارپ، جان دو: 54، 124-128
اللاحتمية: 105
لازيروفتس، م.: 249
لاشيزري، ب.: 179
لاشلييه، ج.: 119، 155-156، 158، 166، 168-170
لافيل، لوي: 33، 107، 165، 179
لالاند، أندريه: 49، 73، 85، 179، 183، 197، 242
لانيو، جول: 49، 123
اللاوعي: 157
لايبنتس، غوتفريد: 35، 87، 135، 137، 142، 192، 205، 208، 212، 215، 222
اللغة الميتافيزيقية: 193
لوباتشِفسكي: 197
لوبلون، ج. م.: 224
لودانتك، ف.: 151
لوروا، إدوار: 65، 118
لوس، أ. أ.: 237
لوسين، رينيه: 65، 123، 250
لوفيڤر، م.: 30، 225
لوكريس: 151
لوكونت، جيرار: 30
لوكييه، جول: 42، 76-77، 86
ليون، كزافييه: 91

ـــــ م ـــــ

المادية الجدلية: 95، 131، 226-227
المادية/ مذهب المادية: 90، 95، 105، 186، 202، 211، 245
مارتان، جول: 141-146، 213
مارسيل، غابرييل: 25، 65، 76-77، 87، 101، 107، 151، 206
ماركس، كارل: 94-95، 103، 187
ماريتان، جاك: 26، 49، 68-70، 100، 117، 151، 154، 187، 192، 242
ماسون-أورسيل، ب.: 93
ماسينيون، ل.: 167
ماكيه، جاك ج.: 247-248
مالبرانش: 35، 144، 192
مالرو، أندريه: 92
مانهايم، ك.: 26، 247
المثالية/ المذهب المثالي: 39، 105، 132، 185، 200، 202، 234
المثالية المطلقة: 207
محمد (النبي): 58، 122
مدرسة العلو: 37
المدرسة الوضعية الجديدة: 37، 54
مذهب الإثنينية: 186
المذهب الإحيائي: 193
مذهب التأليه: 234

مذهب التأليه الديني: 105، 121-122، 186
مذهب التأليه الطبيعي: 122، 153
مذهب التأليه المسيحي: 179
مذهب الحواس: 248
المذهب الحيوي: 193
مذهب الذات الوحيدة: 134-135، 185
المذهب الغائي/ الغائية: 82، 193، 210
مذهب الكثرة: 105
المذهب المثالوي: 248
مذهب المثلنة: 248
مذهب المواضعة: 197
المسيح/ يسوع/ عيسى: 56، 58، 61، 78، 81، 93-96، 117، 122، 153، 239
مشكلات الميتافيزيقا/ المشكلات الميتافيزيقية: 95، 119، 130، 133، 250
المعرفة: متواتر
المعرفة الدينية: 39، 56
المعرفة الميتافيزيقية: 36-37، 48، 72
المعري، أبو العلاء: 92، 167
المنطق: متواتر
المنطق الأرسطي/ منطق أرسطو: 46، 52
المنطق التقليدي: 125، 225
المنطق الجدلي/ الماركسي: 225-226
المنطق الخالص: 186، 191، 198، 227
المنطق الديكارتي: 35
المنطق الرمزي: 19
منطق الرهان: 168
المنطق الرياضي: 19
المنطق السليم: 69
المنطق الصارم: 21
المنطق الصوري: 19، 184، 192، 223-227، 229
المنطق العادي: 201
المنطق العقلي: 188-190
منطق العواطف: 188-189، 191
المنطق المزعوم: 218
المنطق المعياري: 101
المنطق الهيغلي: 201
المنطقية المطلقة: 90
الموجود/ الوجود الزماني: 49، 207
مونو، فيليب: 153
مونييه، أندريه: 91، 154
الميتافيزيقا: متواتر
الميتافيزيقا الأوروبية: 88
ميتافيزيقا التأملات: 163
الميتافيزيقا التقليدية: 87-88، 95
ميتافيزيقا التوراة: 82
الميتافيزيقا الشخصية: 107

ميتافيزيقا الطفل: 102
الميتافيزيقا القديمة: 207
الميتافيزيقا الكلاسيكية: 192
الميتافيزيقا الماركسية: 96
الميتافيزيقا المذهبية: 119، 121
ميتافيزيقا الوضعية المنطقية: 131
ميرسين (الأب): 164، 166
ميرلوبونتي، موريس: 87

ـــــ ن ـــــ

النظام المعرفي الأفلاطوني: 161
النظر العقلي: 228-232، 234
النظرية الكانتية/ نظرية كانت: 113، 129-130، 136-137، 171، 185
النظرية الميتافيزيقية: 34، 183، 242
النقائض الكانتية: 107، 129-130
نيبور: 26
نيتشه، فردريك: 25، 55، 76-77، 90-92، 177، 190، 221
نيدونسيل، موريس: 81
نيومان (الكاردينال): 223
نييل، هنري: 90، 206

ـــــ هـ ـــــ

هارتمان، نيكولاي: 123، 245
هاشم، حكمة: 20
هاملان، أوكتاف: 197، 207-208
هرش، جان: 38-39، 50، 92، 104-105، 208، 210، 213، 215، 217-221، 229-230، 244، 246
هوسرل، إدموند: 59، 132، 185، 187، 245
هيدغر، مارتن: 33
هيراقليطس: 250
هيغل: 20، 25-26، 28، 35، 82، 86-87، 90، 107، 179، 193، 198، 201-202، 206، 222، 225
هيمانس: 250

ـــــ و ـــــ

واتلي، ريتشارد: 66، 223
الواجب الوجود: 205
الواحدية/ مذهب الواحدية: 105، 115، 186
الواقعية/ المذهب الواقعي: 39، 105، 132، 134-135، 192، 200
الواقعية المسيحية: 120
والون، هنري: 73
الوجدان: 44، 80، 103، 110، 130، 134، 232، 245
الوجدان الأخلاقي: 60-61، 191
الوجدان التقريري: 74
الوجدان الحي: 100

الوجود الميتافيزيقي: 208، 220
الوحدة الميتافيزيقية: 137
الوحدة الوجودية/ وحدة الوجود: 90، 99، 120، 122، 142، 145، 158، 179، 193، 201-202، 208
الوضعية المنطقية: 111
الوعي: 53، 55، 63، 96، 103، 146، 156
الوعي العام: 46-47
الوعي الكوني: 25
الوعي المتعالي: 221

ـــــ ي ـــــ

ياسپرز، كارل: 25، 35، 46-47، 49، 76-77، 88، 91-92، 102، 106-107، 149، 158، 177-179، 206-209، 213، 215-216، 218، 221
يهوه: 117
يوسف (النجار): 122